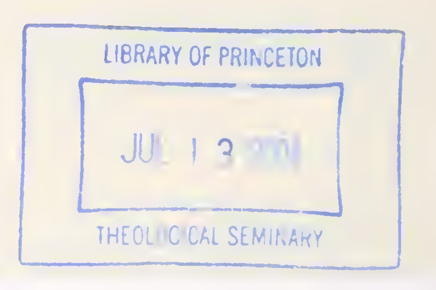
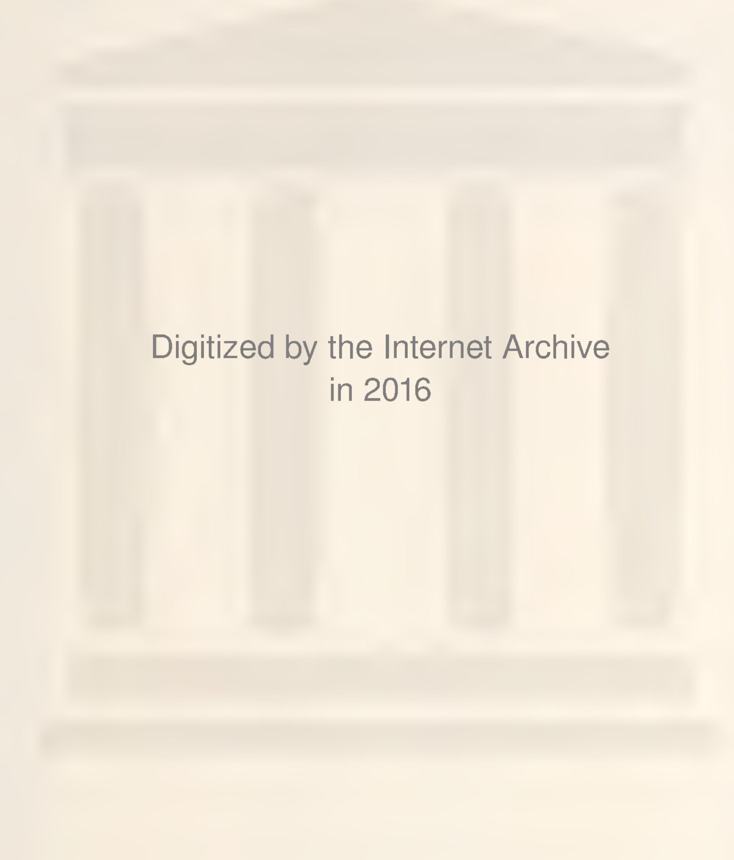



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 1 3
THEOLOGICAL SEMINARY



# CUADERNOS TEOLOGICOS

SUPLEMENTO DE

**El Predicador Evangélico**






20

CUADERNOS TEOLOGICOS *es una revista trimestral, editada por la Editorial y Librería "La Aurora", S. R. L., Corrientes 728, Buenos Aires, Argentina, como suplemento de la revista* EL PREDICADOR EVANGELICO, *y aparece bajo los auspicios de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires.*



PRECIOS DE SUSCRIPCION:

Por año, Argentina, $ 25.– m/n. Exterior, 1.50 dólares.

Los artículos y comentarios de libros deben ser enviados al director. Sólo se asegura la publicación de las colaboraciones solicitadas por el director o el jefe de redacción. *La publicación de un artículo no significa que la redacción se solidarice con las opiniones vertidas por su autor.*

*Jefe de redacción:* A. F. SOSA, Corrientes 728, Buenos Aires

*Administrador:* J. GONZÁLEZ MASSÓ, Corrientes 728, Buenos Aires

Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 402.256

Correo Argentino Central (B)

FRANQUEO PAGADO Concesión 3239

TARIFA REDUCIDA Concesión 2792

# CUADERNOS TEOLOGICOS

Suplemento de

El Predicador Evangélico




NUMERO

20

CUARTO TRIMESTRE, 1956

## INDICE DEL NUMERO 20

# UN PERFIL DE LA RAZON HISTORICA

por *David White*

## *I. Introducción.*

La muerte del filósofo español, José Ortega y Gasset, en el mes de octubre de 1956 fué comentada extensamente en la prensa mundial. Los comentarios dieron prueba de la fama y del alcance de la influencia del hombre que había devuelto a España a una participación plena en las corrientes intelectuales europeas. Como dice el Boletín Editorial de la *Revista de Occidente,* su muerte "...ha dado triste e inesperada confirmación a lo que ya sabían muchos: que gracias a él España había vuelto a contar en el mundo de la inteligencia con una plenitud que no había conocido desde el siglo XVII. No sólo Europa, todo el mundo occidental ha perdido a este español. Esta vez el luto de España es un luto universal." Ellos citan el soneto de Quevedo a la muerte del gran Duque de Osuna,

*La Mosa, el Rhin, el Tajo y el Danubio*
*murmuran a la par su desconsuelo.*

Desde entonces hemos experimentado un verdadero diluvio de artículos, comentarios y conferencias sobre el ilustre filósofo. En su gran mayoría han tenido el carácter de resúmenes breves de su vida y su producción literaria con un juicio algo liviano acerca de la importancia y el significado de su pensamiento. De gran interés será el tomo dedicado a Ortega en preparación por la *Library of Living Philosophers* (Biblioteca de los filósofos vivos), un estudio por parte de una docena de pensadores de varios países.

Igualmente de interés para el estudiante de Ortega es la información de que él dejó inéditos sobre su escritorio varios ensayos y aun libros. La editorial "Revista de Occidente" me avisa en una carta que

la primera obra en salir será sobre Leibnitz. Pero, de mayor interés cuando sea publicado será la aparición de una obra anunciada por Ortega desde hace casi quince años. Esta obra iba a hacer lo que ninguna otra del filósofo había tentado: ser una presentación extensa y detallada de su pensamiento filosófico. Hasta entonces Ortega había limitado su producción literaria a artículos o ensayos; aun sus dos libros, *La rebelión de las masas* y *El tema de nuestro tiempo*, son en realidad ensayos largos. El había dedicado sus escritos a estudios de éste o aquel tema mencionando, tocando, perfilando sus intereses filosóficos, empero nunca desarrollándolos en forma detallada, extensa y sistemática. Esta obra que sería titulada, *La aurora de la razón histórica,* iba a ser su obra definitiva, su *opus magna.*

La presente conferencia tiene su inspiración en la que, según esperamos, será una próxima aparición de esta obra. Es mi propósito darles una breve introducción al pensamiento filosófico de Ortega en la convicción que lo que encontraremos en *La aurora de la razón histórica* será de una pieza con su pensamiento anterior sobre este tema. Aunque Ortega ha tratado este tema "la razón histórica" únicamente en ensayos en forma breve y parcial, creo que es posible trazar con alguna exactitud "Un perfil de la razón histórica" y de anticipar sus facciones generales.

## *II. Biografía*

Antes de entrar directamente en mi tema deseo presentarles una breve introducción biográfica del hombre, aunque me doy cuenta que para muchos esto podría ser repetición.

Nació en Madrid, el 9 de mayo de 1883, hijo de un destacado periodista y literato de nacimiento cubano, José Ortega y Munilla. Fué de aquellos que dieron indicación precoz de su genio. Hay una historia que cuenta cómo cuando tenía solamente siete años, reponiéndose de una enfermedad, pidió un libro para leer. Le dieron *Don Quijote* y a las tres horas podía recitar de memoria todo el primer capítulo. Recibió una preparación sólida en la cultura y los lenguajes clásicos en un colegio jesuita, más tarde graduándose en filosofía y letras de la Universidad de Madrid. Con la publicación de sus primeros ensayos en los periódicos cuando tenía solamente diecinueve años evidenció su brillantez literaria.

El período más formativo y decisivo para su pensamiento subse-

cuente fué el fruto de varios años de estudio en Alemania en las universidades de Leipzig, Berlin, y Marburgo con profesores como Cohen y Simmel. Regresó a Madrid convencido de la necesidad de europeizar a una España decadente. Se entregó a un intenso diálogo literario con tantos de sus contemporáneos como le fué posible. A pesar de un deseo común por reavivar a España, para que naciera de nuevo, su entusiasmo joven pronto le llevó al conflicto con su gran contemporáneo mayor, el hosco y sombrío vizcaíno, Miguel de Unamuno. Una anécdota, que tengo del Dr. Alberto Rembao, relata un encuentro entre los dos. Ortega, recién llegado de Alemania y ardiendo con el deseo de reformar a España, había sugerido que él y el hombre mayor formasen una especie de alianza, con Ortega como el socio menor. "¿Cómo de padre e hijo?", preguntó Unamuno. "Sí", contestó Ortega, "eso es". Algo irritado por lo que consideraba la temeridad del otro, Unamuno terminó el incidente exclamando: "¡Bien, pero debe saber que ya soy la Santísima Trinidad: El Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo!"

Al llegar a los treinta años Ortega era ya la figura filosófica principal de España, aventajando a Unamuno. No fué un filósofo de sillón; orador brillante a la vez que escritor y maestro, se dedicó a los problemas intelectuales y políticos de España. Fundó el periódico más influyente de España en su día, *El Sol*, y más tarde la revista intelectual y la casa editorial ambas bajo el nombre de *La Revista de Occidente*, la cual se especializó en traducir al español las obras de Simmel, Frank, Husserl, Russell, Weil, Otto, Max Scheler, Brentano, Dilthey y otros. Por medio de la inspiración y dirección de sus escritos, sus conferencias fuera y dentro de la universidad, su obra editorial, el mundo de habla española ha roto con más de dos siglos de pobreza intelectual. Las riquezas de los círculos más avanzados del pensamiento europeo fueron introducidas a los círculos intelectuales de España e Hispanoamérica. España se encontró en la primera fila del pensamiento moderno. Sus estudiantes españoles al leer a Heidegger, Spengler, Sartre ya se encontraban familiarizados con sus ideas. Estudiando en las universidades de Alemania, la capital filosófica de Europa, encontraban que su profesor de la cátedra de metafísica en Madrid era el tema de discusión en clase.

Ortega fué un hombre con una misión: la de despertar a los intelectuales españoles a la reedificación política, artística e intelectual de España. Se consideró a sí mismo como un despertador, un avivador, un

explorador de nuevas posibilidades de interpretación de la situación humana. En todo momento buscó ocupar al lector en una conversación más bien que desarrollar una disertación extensa.

Fué un semillero de ideas, anticipando o por lo menos acompañando a hombres como Spengler, Jaspers, Heidegger, Toynbee. La tesis básica de Spengler y Toynbee fué anticipada en sus escritos, aunque nunca la llevó a la extensiva ilustración histórica que los otros dos le dieron. Ortega continuamente seguía avanzando, como Einstein pero en otra esfera, dejando a otros la tarea de aplicación a períodos y a épocas históricas específicas. Solamente en ocasiones se dedicaría a aplicar sus principios a un problema específico, como lo hace en *En torno a Galileo*, una discusión de la realidad existencial de las generaciones entre 1550 a 1650 que inauguraron el pensamiento moderno — aunque aún aquí el lector encuentra la materia ilustrativa breve y la exploración filosófica extensiva. Es de esperar que *La aurora de la razón histórica* nos ofrecerá más ejemplos de aplicación.

El establecimiento de la república española en 1931 se debió en grado considerable a sus escritos y conferencias. Fué elegido diputado a Cortes, pero pronto se desilusionó con aquel mismo "reino de las masas", que ambicionaba únicamente derechos sin considerar los correspondientes deberes, como lo había él diagnosticado anteriormente en *La rebelión de las masas*. Al comenzar la Guerra Civil en 1936 había vuelto a su labor docente y literaria. Luego después de haber comenzado el conflicto salió para Francia, y más tarde Argentina y Portugal, en desacuerdo con ambos bandos. La mayor parte de los desterrados republicanos nunca le han perdonado lo que consideran su deserción, muchos confundiendo sus propios prejuicios políticos con su juicio del pensamiento filosófico de Ortega. Aquí se podía anotar que este fenómeno ha influenciado el aprecio de Ortega en muchos sectores intelectuales de Hispanoamérica en estos últimos años debido a la presencia de muchos intelectuales españoles desterrados.

Su regreso a Madrid en 1945 confirmó esta actitud en muchos. En España no le permitieron reasumir su cátedra de filosofía en la Universidad, y hubo un silencio casi completo en la prensa referente a sus actividades. Ahí se quedó, con la excepción de una visita a los EE.UU. para participar del festival en honor de Goethe en Aspen, Colorado y varias visitas a Alemania. Entre sus últimas conferencias públicas se cuenta un análisis de los escritos y las teorías de Arnold Toynbee.

De este rápido repaso biográfico pasaremos a su pensamiento.

*III. La Reacción contra el Racionalismo, o no Racionalismo, sino Vida.*

Los intereses filosóficos principales de Ortega y Gasset son dos, aunque íntimamente relacionados; por un lado hay una crítica cabal junto a una re-evaluación de la corriente central de la tradición filosófica; por el otro el desarrollo de una filosofía de la historia. Después de su infatuación inicial con el neokantianismo de sus profesores alemanes, vino una profunda reacción al racionalismo de casi la totalidad del pensamiento filosófico desde el tiempo de Platón y Aristóteles. Esto se centra en su crítica del concepto clásico del Ser, con un repudio del principio de identidad como el punto de partida de la filosofía (un crimen que los tomistas no pueden perdonarle), y la utilización de "mi vida" como este punto de partida.

La vitalidad y la validez de su pensamiento subsecuente descansan en gran parte sobre este nuevo punto de comienzo. Si Ortega ha de ser refutado lo será precisamente en su desafío a la validez del principio de identidad y su crítica al racionalismo en general. Cuando la filosofía tradicional intenta evadir este punto y criticar el resto de su pensamiento sencillamente muestra que no le ha comprendido. Mucha crítica católico-romana ha fallado precisamente aquí en responder al desafío central del pensamiento existencialista en general. El pensamiento romano ha rehusado re-examinar la validez de su principio primario de la identidad del Ser. Simplemente ha considerado que esto es indiscutible, y entonces ha procedido con su crítica destructiva de las varias ramificaciones del pensamiento existencialista.

Un entendimiento de la filosofía de Ortega debe comenzar con un estudio de su crítica del racionalismo, un término que para él abarca casi toda la filosofía desde Parménides. El racionalismo o intelectualismo en todas sus formas intenta hacer de la razón un algo absoluto, definitivo para toda vida, sacrificando en su favor todo otro valor. La razón siempre abstrae de la realidad, nos deja con lo que no es más que la cáscara de la realidad, y la vida se pierde en el proceso. La razón "cosifica" la vida. Busca reducir los fenómenos a sus elementos básicos, pero al llegar a estos elementos descubre que la mente cesa de ser racional. Una de dos cosas sucede; o bien no entiende estos elementos básicos, o bien los conoce por algún medio irracional. "Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad." [1] La razón descansa últimamente sobre una relación de fe.

---

1 "Ni vitalismo, ni racionalismo", *Obras completas,* t. III, p. 274.

Además la razón abstrae de la realidad solamente aquello que puede comprender y luego vuelve a proyectar sobre el mundo, a modo de imperativo, la estructura derivada. Sobre este punto critica a Fichte en particular. En su libro, *Ideas y creencias,* dice que por eso el racionalismo es antihistórico, porque no propone aceptar a la historia tal como es sino más bien busca regularla por principios abstractos, por la razón. En efecto, la razón anula la vida.

No se cometa el error de considerar a Ortega como un irracionalista; pocos pensadores modernos han insistido más enfáticamente en la necesidad de una aplicación completa y exacta de la facultad razonadora del hombre. El insiste en que la razón reciba su justo lugar; es un instrumento para vivir, no la vida misma. Debe haber otra base aparte de la razón para un entendimiento del hombre. Este dato sería para Ortega lo que él llama *mi vida.* En esta conexión Ortega no busca entender el ser. "Ser" para él es un término estático y general y por eso no puede ser utilizado como el concepto básico para compender la vida. La vida no es estática, y mi vida ciertamente no es el ser en general.

Es aquí donde Ortega rompe más radicalmente con el pensamiento tradicional que ha dominado la filosofía desde Parménides, su concepto del ser y el principio de identidad. Una vez que el pensamiento hace su obra quirúrgica sobre la realidad y la vida es intelectualizada en un concepto de "ser idéntico", la vida en su esencia, su naturaleza, es concebida como fijada, estática, predeterminada. Debemos renunciar a este intelectualismo, razón pura o razón físico-matemática, y reconocerlo como lo que es, una abstracción lógica.

La vida, y no el ser, es el dato esencial para entender la realidad. No es estática como es el ser, es drama. misión, vocación. Es aquello con lo cual nos topamos al llegar a ser conscientes de nuestra existencia, pero no como algo que recibimos ya hecho. Más bien, el hombre se encuentra en un estado de naufragio, echado sobre el océano de la existencia. En la terminología cristiana diríamos que el hombre se descubre como pecador. Ortega mismo llama a esto "un estado de perdición". Una necesidad para que el hombre se salve es que se dé cuenta de que es un náufrago. Una vez que descubra esto, preguntará la pregunta básica de la existencia, no "¿Qué soy?" (la pregunta del ser), sino, "¿Quién soy?"

Encuentro "mi vida" no como "algo, alguna cosa", sino como una tarea que me es entregada, un proyecto de existencia, algo que hacer. Esta tarea es mi ser auténtico. Esta tarea o proyecto no es un plan o

una idea concebida por el hombre y libremente elegida por él, sino que le llega como una vocación, una misión inexorablemente propuesta. Somos libres para realizar, o no, la misión vital que es nuestro ser auténtico, pero no podemos cambiarla. Mi libertad está abierta hacia el futuro y preñada de posibilidades. También es una libertad confrontada por la decisión. En una cosa no tengo libertad, esto es, en la necesidad de aceptar o rechazar mi proyecto individual de existencia. La historia de la vida de un hombre es la historia de su aproximación o de su evasión de su tarea, es la historia de su lucha con su vocación. "El hombre es el novelista de sí mismo".

Mi vida no se puede considerar en sí misma aparte de mis circunstancias. "Yo soy yo y mis circunstancias". No soy solamente "mi vida" dentro de mí, soy también aquel que convive con otros seres, o mejor dicho, con otras vidas. Todas estas relaciones son parte de las circunstancias en que mi vida está alojada y con que yo actúo recíprocamente al tratar de realizar mi proyecto de existencia. Ortega insiste en la identidad y en la dignidad del individuo, pero jamás le deja olvidar que es responsable de un contexto mucho más amplio que sí y que es incapaz de comprenderse a sí mismo fuera de este contexto. La pregunta surge en cuanto a la manera en que podemos conocer esta vocación, tarea o misión que es nuestra. Esto para Ortega es la tarea de la "razón vital" que a su vez está incluída en el concepto más amplio de la "razón histórica".

### *IV. La Razón Histórica.*

Como una de las actividades de la vida, de la existencia, yo pienso. Al hacer primario el pensar el racionalismo ha procedido a imponer sobre la vida una abstracción estática. Esta racionalización, "razón pura" o "razón físico-matemática" es aquello contra lo cual Ortega está en rebelión constante. La razón debe estar subordinada a la vida, tan dinámica en su esencia. Debe estar en un constante inter-juego con la vida en un intento por interpretarla, pero siempre en una manera tentativa y nunca como un dictador. Cuando la razón es considerada en esta relación dinámica llega a ser razón vital. La razón vista en este contexto vital fué el tema de la más importante obra filosófica de Ortega, *El tema de nuestro tiempo*. Más tarde Ortega llegó a preferir "razón histórica" como un término más adecuado.

Como hemos visto, mi vida, tu vida, cualquiera vida, no es un ente estático, sino es un proyecto, una tarea, es pues, un gerundio y no un

participio. En la vida constantemente me confrontan posibilidades, opciones, mientras intento "hacerme a mí mismo" o determinar lo que seré. En este elegir entre las posibilidades siempre tengo que tomar en cuenta lo que he sido, o mejor dicho, lo que he vivido. El pasado siempre actúa en forma negativa sobre lo que estoy en proceso de llegar a ser. Para entenderme a mí mismo estoy en conversación constante no solamente con mis alrededores inmediatos sino con mi pasado. Estoy en proceso de hacer presente en mi vida mi pasado para que pueda aprender de él. En esta situación mi razonamiento es un "diálogo" con la existencia más bien que un imperativo que mi razón impone a la existencia. Es la razón como una narración que da significado a la vida, y es esto lo que Ortega llama "la razón histórica".

> En suma... frente a la razón pura físico-matemática, hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra o fué de tal modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica.* [2]

Es en la luz de esto que Ortega dice que "...*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*... lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia... al hombre".[3]

En la luz del pasado continuamente formo nuevos programas para vivir en los que me esfuerzo por enfrentar a la vida satisfactoriamente. Este programa es el trabajo de mi razón y es estático. Es la agitación de mis brazos para mantenerme a flote mientras me hundo, náufrago en el océano de la existencia. Mientras relaciono estos programas, ideas, filosofías, etc., a la vida, la experiencia revela defectos y limitaciones que me obligan a crear otra vez un nuevo programa de existencia. A menos que entendamos nuestro pasado, no podemos tener ningún entendimiento o plan realista de acción para el futuro. Es por esto que tenemos que examinar el pasado "posesivamente". Ortega critica a los que intentarían empezar de nuevo. Es una imposibilidad. Somos lo que somos porque nos encontramos parados sobre los hombros de las generaciones anteriores. En una manera muy real éstas están presentes en nosotros. La filosofía de la historia para Otega —y para él toda la filosofía es en cierta forma filosofía de la historia— es el uso de la razón histórica para entender la existencia humana.

---

2 "Historia como sistema", *Obras completas*, t. VI, p. 40.

3 *Ibid.*, p. 41.

Este ejercicio de la razón histórica es una interacción viviente de la mente con la vida — pasada, presente y futura. En este contexto el historiador no es meramente un cronista del pasado sino un profeta del futuro. Individuos, generaciones, naciones, todos tienen su misión que es la llave a la autenticidad de sus varias existencias. Es la tarea de la razón histórica buscar la misión de mi vida, de esta universidad, de esta nación, de nuestra generación. La propia misión de Ortega fué intentar percibir, por medio del uso de la razón vital o histórica, el clima de la época, pronosticar el futuro, y discernir el perfil de la misión de su generación. Con un discernimiento brillante y penetrante hizo precisamente eso en sus conferencias y escritos.

La razón histórica es para Ortega su filosofía de la vida, casi se podría decir que es su religión en el sentido de que en el uso de la razón histórica él busca las respuestas básicas para vivir. No obstante, no hay que buscar en Ortega respuestas finales. Una afirmación básica de su filosofía es que no puede haber ninguna respuesta final. La vida continuamente se encuentra en un estado de flujo, es dinámica. En la historia humana no se discierne ningún FIN, solamente fines. Cada individuo, cada país, cada generación tiene su misión o vocación por realizar. Como hemos dicho esto no es algo libremente escogido, sino que viene inexorablemente presentado como un imperativo para la vida. Cada individuo o generación debe escoger cómo responderá a su misión, si la cumplirá o si será un delincuente en la vida. No puede evadir una respuesta. Empero, el destino final de la vida queda en el misterio. En este sentido quedamos náufragos en un mar de relatividad. No hay ningún faro para iluminar el camino hacia tierra firme. Somos eternamente náufragos pasando de una isla flotante a otra.

Es verdad que existe en Ortega lo que podríamos llamar un análisis de la satisfacción que podemos ilustrar en esta cita de *Pidiendo un Goethe desde dentro.*

> El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuando se desvía de ella... *Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo*... La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el predigioso fenómeno de la felicidad [1]

---

[1] *Obras completas*, t. IV, p. 406, 407.

Existe una dialéctica en la vida que no nos deja complacidos y satisfechos con las deserciones de nuestra vocación. Este análisis de la satisfacción nos da alguna indicación de si estamos viviendo o no de acuerdo con nuestra vocación, pero es cosa del momento y no una señal de una tierra firme en el lejano horizonte. El destino final siempre sigue siendo un misterio. En justicia a Ortega debemos decir que él no busca este fin último, ni cree que lo haya. Lo que hay son fines relativos al día de hoy y de mañana y para ellos tenemos la razón histórica como guía.

### *V. Evaluación y Comentario.*

1. Una filosofía de esta naturaleza, aunque al principio parece ofrecer una esperanza considerable, en última instancia parece dejarnos en la desesperación — todavía náufragos, abandonados en el mar de la existencia. No es difícil entender por qué los tomistas, los idealistas y las muchas y variadas ortodoxias condenaron semejante filosofía como una interpretación inadecuada de la vida. Es probable que todas aceptarían en algún grado el concepto de vocación o misión aunque cada una lo llenaría con el contenido de sus doctrinas particulares. Estas doctrinas, cualquiera sea su contenido o forma, serían una roca sólida sobre la cual se podría edificar una interpretación del mundo y emprender un programa de acción para vivir. Aceptar una interpretación semejante a la de Ortega sería lanzar a todos estos fundamentos sólidos, sean credo, libro, organización o Papa, dentro del mar del flujo histórico y todos aquellos sostenidos por ellos se encontrarían forcejeando, agitándose sobre el abismo de la existencia. El mero pensamiento nos espanta. Cada momento de la vida sería precario. La única certeza sería la certeza de la incertidumbre. Todos los esfuerzos del hombre, todas su creaciones materiales, intelectuales, espirituales a lo sumo servirían como expedientes o recursos provisorios. Aun intentar concebir semejante situación es sufrir náusea.

¿Qué podría significar tal filosofía para un cristiano que busca un vehículo para una expresión filosófica de su fe? ¿Qué sugerencias podríamos encontrar en la filosofía orteguiana para el inter-juego entre el pensamiento filosófico y el pensamiento teológico, aunque al pasar desde lo filosófico a lo teológico estamos en la esfera de suposición e inferencia? Ortega mismo no nos dice nada sobre el particular, y quizás a veces le pidamos más de lo que tenemos derecho a pedirle.

En el caso mencionado en el párrafo anterior significaría definiti-

vamente que el cristiano no podría hacer de la Biblia, la Iglesia, el Papa, los Credos o aun las enseñanzas de Jesús lo último en la dirección de su vida o de un entendimiento de la historia. Todos éstos serían aspectos de nuestra herencia histórica y sería una tarea necesaria de la razón histórica el intentar comprenderlos si hemos de entendernos a nosotros mismos y a nuestra misión. Sin embargo no serían definitivos, sino relativos a cualquiera fuere el verdadero fin. Francamente, más allá de este punto Ortega nos ofrece poca esperanza, nos deja aquí. No obstante, para el cristiano que cree en el Dios viviente hay verdaderas posibilidades en la filosofía orteguiana. Despojado de todos estos fundamentos tradicionales el cristiano se encuentra arrojado sobre el mar de la misericordia divina. La fuente de su vocación, la misión de su generación, el fin de la historia, descansan en la voluntad de Dios. Aquella voluntad nos es conocida solamente cuando Él nos la revela. Cristo, como la auto-revelación divina, no podría ser una mera historia en un libro sino tendría que llegar a ser una íntima realidad viviente en nuestras vidas. En términos kierkegaardianos, Cristo tendría que llegar a ser contemporáneo nuestro. Tendríamos que renovar continuamente nuestra fe en él, nunca confiando en nuestras proezas que son, —Ortega nos lo haría recordar—, meros "instrumentos flotantes", creados mientras nos agitamos como náufragos. Así como la vida es continuamente flujo, la fe nunca podría llegar a ser un hábito, sino constantemente tendría que ser renovada. La fuente de nuestra vocación sería una relación personal con el Salvador. Nunca hallaríamos esta fuente en cosas que son productos de esta relación personal como por ejemplo, Biblia, Iglesia o Credo. A lo máximo éstos solamente nos despiertan a nuestra condición de náufragos y aunque quizás nos señalen esa relación vital, nunca podrían llegar a ser sus substitutos legítimos.

2. Hemos visto antes cómo el tomismo y las varias formas de la filosofía idealista al mantener la primacía del intelecto han creado sistemas filosóficas que roban a la escena histórica de la mayor parte de su vitalidad e importancia decisiva. Dios mismo llega a ser un elemento del sistema y su acción queda restringida a lo que sobre Él le impone el sistema. En realidad, Él llena una función determinada por el sistema. Si bien algunos atribuyen la razón a la actividad creadora de Dios, las inferencias lógicas implican que Dios es más bien una creación del intelecto. Las llamadas filosofías teístas en efecto de tal manera exaltan al hombre y limitan a Dios que el hombre tiene al fin y al cabo poca necesidad de Dios.

La filosofía existencial de Ortega y Gasset, que dice poco refe-

rente a Dios, en realidad lo deja libre y el hombre descubierto a la actividad divina. La realidad no resulta cerrada o estática, sino abierta al porvenir y llena de posibilidades. La filosofía de Ortega correctamente condena como creaciones del intelecto los dioses de los sistemas filosóficas, creados en la imagen racional del hombre. Pero, Dios nunca puede ser conocido racionalmente, sino como una meditación posterior al hecho de Su actividad. Para conocer a Dios en una filosofía como la de Ortega es necesario dar con Él en un encuentro personal dentro de la vida, si se quiere que Dios sea más que una abstracción racional.

3. La filosofía de la historia de Ortega da al suceso histórico una importancia vital. No es una tenebrosa "imagen cambiante de la eternidad", sino la misma esencia de la vida en formación. Como hemos indicado el idealismo y el tomismo a la vez tienden a despojar de significado decisivo al acontecimiento histórico. Como resultado también despojan a la Encarnación de su importancia decisiva. No saben exactamente qué hacer con Cristo, no cabe dentro del sistema. Por lo menos Ortega en su defensa de la razón histórica hace una cosa — se asegura de que toda historia sea considerada seriamente. Aunque no da a Cristo una importancia decisiva, él deja abierto el camino para que acontezca semejante reconocimiento. Para entender nuestra propia experiencia debemos ver nuestra vida a la luz de la historia y Cristo es una parte de la historia. Como dice Ortega hablando del hombre de Occidente, "hay un cristiano en cada uno de nosotros". Hay que tomar en cuenta a Cristo, hay que encontrarse con él sea cual fuere nuestra reacción al encuentro, si hemos de conocernos a nosotros mismos de alguna manera. Lo que le hace falta a la filosofía orteguiana es que no haya nada que nos induzca a dar a Cristo el significado decisivo que ocupa en la vida del cristiano sobre todo otro suceso o personaje histórico.

Empero, después de todo, Ortega está escribiendo filosofía y no testimonio. Cada momento en el tiempo tiene su importancia, pero permanece la pregunta en cuanto a lo que da a tal o cual suceso la importancia decisiva. Personalmente, es esto lo que me atrae hacia la filosofía de Ortega. Como filósofo escribiendo filosofía ha llegado tan lejos como se puede en cualquier sistema sin llegar a encarcelar a Dios en sus conceptos. El ha dejado la puerta abierta para la actividad divina. Después de todo, como hemos señalado ya varias veces, es solamente en el encuentro personal de cada vida con Cristo que él llega a tener su verdadero significado. Entonces es cuando él ilumina la historia y "mi vida". Es como producto del encuentro con él que luego por medio de la actividad de la razón, surgen los credos y las doctrinas. Lo que es

más, cualquier grado de autenticidad que éstos puedan tener procede precisamente de tal encuentro.

4. Por último, encontramos en esta filosofía un cuadro dramático del naufragio del hombre. El hombre no es una cosa, sino una conducta, un drama, un proyecto. El hombre que intenta realizar alguna tarea persigue propósitos, fines y eventualmente el fin último. En su incapacidad por realizarlos en sí mismo tiene que afrontar su propia insuficiencia, su finitud, su naufragio, en términos teológicos, su pecaminosidad. Ortega no le ofrece una solución segura y final y esto es bueno, porque al hacerlo la "razón histórica" se convertiría en un ídolo. Al dejar el futuro libre al hombre, también deja a éste abierto a la actividad de Dios.

Nos hemos extendido mucho más allá de los perfiles de la razón histórica; quizás nuestro esfuerzo sea filosóficamente ilegítimo. No obstante, el filósofo cristiano nunca se siente tranquilo a menos que intente relacionar e iluminar cada detalle o acontecimiento del horizonte de su existencia con la luz recibida en su encuentro con el Dios viviente.

# CONCEPTOS PERSONALES E IMPERSONALES DE LA GRACIA DE DIOS

por *B. Foster Stockwell*

Desde el tiempo de San Pablo la palabra "gracia" ha sido empleada para resumir sintéticamente todo el contenido y alcance del mensaje cristiano. Como un concepto religioso comprensivo, abarca la actitud misericordiosa de Dios y su propósito eterno manifiesto en Cristo, con todas sus consecuencias en la vida y experiencia cristianas.

Tal es, por lo menos, *un* modo de presentarnos este vocablo y su significado. Puede preguntarse, quizá, si con esto no cargaremos demasiado esta sola palabra, y si otras, tales como fe y amor, reino de Dios y vida eterna, justicia y misericordia, no serán de importancia igual. No veo ninguna ventaja especial en reducir al mínimo nuestra terminología teológica ni en dejar de emplear toda la riqueza del lenguaje bíblico para exponer nuestras convicciones religiosas. No obstante, hay un valor real, me parece, en clasificar nuestros conceptos teológicos de acuerdo a su mayor o menor importancia y en señalar como de primera importancia aquellos conceptos capitales de los cuales derivan o dependen los demás. Entre los más importantes, a mi parecer, están la *gracia de Dios* y la *fe en Dios,* y tal vez estos dos comprendan todos los otros; y entre estos dos la gracia de Dios es indudablemente el más fundamental.

Es de cierto interés recordar, en relación con este tema, la importancia que el mismo tuvo y que aun conserva en la discusión ecuménica de nuestra época. Hace casi treinta años, cuando representantes de las iglesias de Oriente y Occidente se reunieron en Lausana para conversar sobre la fe cristiana, se encontraron profundamente divididos en sus doctrinas sobre la gracia de Dios. En vista de la importan-

---

* Este discurso fué pronunciado ante el *Ateneo Evangélico,* de Córdoba (R. A.), el 21 de septiembre de 1956 y aparece en estas columnas a pedido del *Ateneo.*

cia básica del tema, la comisión encargada de continuar con esos estudios nombró una comisión teológica que estudiara este asunto y presentara ante el mundo cristiano su informe. Después de varios años de investigación y de conversación, apareció el informe en un grueso tomo titulado *La Doctrina de la Gracia,* un tomo que abarca estudios eruditos sobre la Gracia en el Nuevo Testamento, en los padres griegos y latinos, en la teología medioeval y reformada, y en los pensadores modernos. Reconozco agradecido mi deuda para con estos estudios, y me permito recomendarlos a los que se interesen por profundizar el tema.

¿Qué significa "gracia"? He aquí el primer problema que encontrara aquella comisión teológica. La palabra se ha usado en tres sentidos principales: 1) la misericordia de Dios en la redención de la humanidad por Jesucristo; 2) cierto don que viene de Dios al hombre, cierta cualidad secreta y misteriosa de vida que le es impartida por Dios al hombre; y (3) el estado del hombre que ha sufrido la influencia de la gracia divina o que ha recibido el don de la gracia.[1] En breves palabras la gracia es (1) una actitud de Dios, (2) un don de Dios, y (3) un estado del hombre. Un vocablo que se emplea en tan diversos sentidos necesita, seguramente, de una definición más precisa. Ante todo, nos proponemos excluir de este estudio la tercera significación de la palabra: la del *estado de gracia,* es decir, el estado del hombre en quien influye el Espíritu divino o quien recibe los dones de la gracia. Dudo que este uso de la palabra sea legítimo si hemos de seguir como norma el pensamiento bíblico. Nos quedamos, pues, con los otros dos significados de la palabra, (1) como la actitud de Dios hacia el hombre, y (2) como un don de Dios al hombre, o una influencia[2] de Dios sobre el hombre. Uno se siente tentado a decir que sólo en el primer sentido se puede usar legítimamente la palabra, para referirse a la misericordia divina, al favor inmerecido de Dios, para con la humanidad; pero es innegable que la palabra se emplea corrientemente en el otro sentido, para significar un don o una influencia. Esta necesariamente personal; una substancia, como pienso emplear la palabra, es impersonal; una influencia puede ser personal o impersonal. La gracia como influencia impersonal podrá identificarse, para nues-

---

1 "Report of the Theological Committee", en: W. T. Whitley, ed., *The Doctrine of Grace* (London: Student Christian Movement Press, 1932), p. 15.

2 Comp. la definición de *influencia* en el *Diccionario Manual* de la Real Academia Española: "fig. Gracia e inspiración que Dios envía a las almas".

tros fines, con lo que hemos llamado una substancia impersonal, y así reservamos la idea de la gracia como influencia para significar aquellos efectos personales de la actividad divina que se hacen manifiestos en la redención de la vida humana.

I

¿Hasta dónde se encuentran en la Biblia misma estos conceptos personales e impersonales de la gracia de Dios? En el Antiguo Testamento la palabra "gracia" se emplea mayormente en la frase, "hallar gracia en los ojos de alguno", [3] un giro que nada tiene que ver con nuestro tema. La idea de la gracia de Dios se expresa en otra forma, especialmente con la palabra "misericordia" (*chesed*). Esta es la actitud personal de Dios hacia su pueblo — el favor inmerecido de Dios para con Israel; el amor incansable de Aquel que elige y sostiene, sin impaciencia y sin variación. No hay en el Antiguo Testamento ni la más leve idea de una gracia impersonal ni de un concepto substancial o cuasi-material de la influencia de Dios en la vida humana. La misericordia de Dios es la actitud personal del Señor para con el pueblo que ha escogido.

Pasando al Nuevo Testamento encontramos que la palabra "gracia" (*charis*) se emplea tanto en el sentido general del favor que gozan los hombres entre sí como también del favor de Dios para con nosotros. En el griego clásico la palabra comprende todo lo que da placer o deleite, todo lo que posea hermosura o encanto; pero en la comunidad cristiana adquiere una nueva significación. Es interesante notar que la palabra casi no aparece en los evangelios [4] y nunca es atribuída a Jesús. Es Pablo quien la emplea repetidas veces, y la influencia del Apóstol se refleja en los Hechos y en las cartas de otros. Si fuésemos literalistas y consideráramos los Evangelios como la única norma de la doctrina cristiana, bien podríamos preguntarnos si no se le ha dado a la "gracia" una importancia completamente desproporcionada en el pensamiento cristiano. Pero, como hace notar el profesor Manson en el estudio ya mencionado, Jesús tampoco se refiere directamente al amor de Dios. La vida y la enseñanza del Señor expresan en forma inigualable la gracia y el amor de Dios; y sin embargo Jesús nunca diserta sobre estos temas. Nunca los señala como atributos especiales

---

[3] Gén. 18:3; 30:27; Núm. 11:15; 1 Sam. 20:29; etc.

[4] Comp. Lc. 2:40, 52; Jn. 1:14, 16, 17.

de Dios. ¿Cuál es, pues, en la enseñanza de Jesús el equivalente de la palabra paulina "gracia"? "Jesús pone todos los deberes morales en el contexto de la voluntad de Dios y de su propósito a traer su Reino; y esa voluntad de Dios de establecer su Reino es lo que corresponde en la enseñanza de nuestro Señor al concepto paulino de la gracia... Jesús es, pues, en su persona la fuente de la gracia (divina) de la que enseña el Nuevo Testamento, pero no es la fuente del lenguaje que se emplea para describirla. Esta fuente es probablemente el apóstol San Pablo." [5]

Para San Pablo la gracia significa la actitud del amor de Dios, quien se da en la vida y muerte de Jesucristo. La palabra expresa toda la actitud personal de Dios para con la humanidad pecadora. La gracia de Dios no se opone a la justicia divina, sino a las demandas de la ley o a las pretensiones de mérito de parte del hombre. En la vida del Apóstol, el sistema judío de ley y mérito había fracasado. En Cristo él descubrió algo completamente diferente, basado en un principio radicalmente opuesto — el principio de "la completa dependencia de la misericordia divina... En las experiencias emotivas que siguieron a su entrega a Cristo — dice el profesor Manson — comprobó que la gracia de Dios... obraba no sólo como la condición exterior de una nueva vida, sino también como su resorte y dinámica interior... Objetivamente esta creencia en la gracia divina como fundamento de la salvación tenía su garantía en la muerte de Cristo por los pecados... La cruz de Cristo... viene a ser el centro luminoso de la revelación y del poder de Dios... Toda la vida redimida descansa en la misericordia, el don inefable, de Dios". [6]

En las cartas de San Pablo no es difícil discernir claramente los dos significados que hemos señalado, es decir, la actitud de Dios hacia los hombres y la influencia de Dios en la vida humana. (1) En el primer sentido, la gracia es la disposición activa de Dios de la que deriva la salvación entera. "Significa que lo que salva al hombre no procede de sí mismo ni de su propia naturaleza, ni de su propio esfuerzo o voluntad, sino que es algo completamente distinto que procede de Dios y que se manifiesta en la Cruz de Cristo". En esto, dice el profesor Manson, "tenemos el significado cristiano fundamental de la gracia del que derivan los demás usos de la palabra en el Nuevo Testamento

---

5 William Manson, "Grace in the New Testament", *The Doctrine of Grace*, p. 45.

6 *Ibid.*, p. 42-43.

y ante el cual todos los demás tienen que justificarse". [7] En este sentido la palabra que corresponde a la gracia divina es la fe humana. Sólo la fe puede recibir el don misericordioso de Dios. "La fe es receptiva pero no es meritoria, y la gracia de Dios constituye tanto su causa como su contenido. Desde el tiempo de Jesús (para usar las palabras del doctor Mackintosh), la gracia y la fe constituyen una unidad indisoluble". [8] No hay base alguna, en los escritos de San Pablo, para mantener que la gracia actúe como una fuerza natural en la producción de la vida religiosa y para interpretarla como una influencia impersonal o como la infusión de alguna substancia sobrenatural en el corazón humano. Encontramos, sin embargo, en San Pablo la palabra gracia en su segundo sentido, es decir, (2) la influencia de la gracia divina en la vida cristiana, el fruto de la gracia en las vidas redimidas. La iniciativa misericordiosa de Dios en la salvación obra sus efectos en los corazones de modos diversos. Pablo escribe de la gracia que le es dada para cumplir su apostolado (Gál 2:9) y de la "gracia en la cual estamos firmes" (Rom. 5:2). La gracia de Dios se hace efectiva y presente en diversas maneras, ya dándole al cristiano un nuevo estado de vida, ya confiriéndole dones especiales, ya inspirándole a emprender nuevas tareas y asumir nuevas responsabilidades [9] Nos parece que todas estas cosas son aspectos de la influencia personal del Espíritu de Dios en la vida humana. Este mismo Espíritu imparte los "charismata" o dones espirituales. Cuando el apóstol piensa en el poder que obra entre los cristianos, habla del Espíritu antes que de la gracia. Cuando habla de la gracia, piensa en primer término en el amor inmerecido cuyos objetos somos. En una palabra, la gracia de Dios es la presuposición de toda la vida cristiana; y nos parece que el empleo de la palabra en las cartas de San Pablo como en otros escritos del Nuevo Testamento nos justifican en darle el significado comprensivo que le atribuimos al iniciar este artículo.

## II

Ahora bien, a diferencia de esta presentación paulina del significado de la gracia de Dios, me permito citar un pasaje de una obra teológica autorizada de la Iglesia Católica Romana — una obra que

---

7 *Ibid.*, p. 43-44.

8 H. R. Mackintosh, *ERE*, vi. 365.

9 William Manson, op. cit., p. 48-49.

tuvo mucha difusión en su original alemán y luego fué traducida al inglés. Dice así: "Cristo, el médico celestial, infunde en el alma el principio de una nueva vida... La gracia de Cristo obra como la medicina en un convaleciente; sin restaurar la salud del todo y de inmediato, evita las recaídas y fortifica al enfermo para que cumpla con sus deberes... La nueva vida se da en el Sacramento del Bautismo; el poder subsiguiente se comunica, en varias maneras, en la Confirmación, la Extrema Unción, y la Eucaristía".[10]

En este pasaje hay dos elementos que son ajenos al concepto bíblico de la gracia. Uno es la idea de la infusión de una nueva substancia en el alma; el otro es la dependencia de los sacramentos. Si uno trata de penetrar un poco más hondamente en la doctrina católica romana de la gracia, encontrará una terminología abundante que parece excesivamente compleja y confusa. En los tratados aun populares leemos de gracia operante y cooperante, gracia excitante y adyuvante, gracia preveniente, concomitante y subsiguiente, gracia transeúnte o pasajera y gracia permanente o habitual, gracia suficiente y gracia eficaz, gracia externa y gracia interna.[11] La gracia *preveniente* crea una disposición para que uno busque el bien y espontáneamente ilumina el entendimiento o mueve la voluntad. Esta tiene libertad para aceptar o rechazar la gracia ofrecida. Si la acepta, Dios le presta su gracia *cooperante,* para asistir a la voluntad regenerada en sus elecciones y así hacer posible el crecimiento en la gracia. La gracia *actual* es una obra divina por la que Dios influye de tal manera en el alma que los actos del alma sean como los mismos dones divinos. La gracia actual capacita a la voluntad para que realice buenas obras. Los sacramentos son de especial importancia como vehículos o instrumentos de la gracia actual; se dice que ellos imparten al hombre una "potencia metafísica que se infunde realmente" en el alma. La gracia *santificante* es una calidad absolutamente sobrenatural, inherente en el alma intrínseca y permanentemente, que "nos hace amigos de Dios, hijos suyos adoptivos y herederos de la vida eterna, ...partícipes de la naturaleza divina".[12] La gracia santificante (dicen) "es algo real, una cualidad física que se infunde en el alma, y no un ente moral, un mero favor de Dios".[13]

---

10 Joseph Wilhelm and Thomas B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology* (London, Kegan Paul), 1909, ii. 227-28.

11 Jesús Bujanda, *Manual de teología dogmática* (Buenos Aires, Ed. Sociedad de San Miguel, 1943), pp. 313-16.

12 *Ibid.,* p. 326; *A Catholic Dictionary* (New York: Macmillan, 1944), p. 228.

13 Bujanda, *op. cit.,* p. 333.

La gracia *suficiente* es un medio divino adecuado para alcanzar su fin, pero si encuentra resistencia en la voluntad humana, puede resultar ineficaz; la gracia *eficaz*, en cambio, "es tal que se puede de ella afirmar que conseguirá infaliblemente su efecto". [14]

Aun cuando pasemos por alto la exagerada elaboración de la doctrina católica romana de la gracia, que tal vez sea meramente una cuestión de forma, no podremos sino criticarla por haber perdido de vista la idea básica de Pablo, de que la gracia de Dios es esencialmente su actitud personal manifiesta en Cristo. La gracia se ha vuelto objetiva, ha perdido su carácter personal, y se ha convertido en una cosa cuasi-material. Así se ha apartado del significado de la gracia como el amor misericordioso y abundante de Dios. La doctrina católica tiene cierto contacto con el segundo significado de la palabra, es decir, una influencia divina personal en la vida del creyente; pero este contacto pierde gran parte de su influencia debido a la tendencia católica de interpretar los dones divinos en maneras impersonales y de buscar su culminación en alguna transformación misteriosa o sacramental de la misma substancia de nuestra vida.

Esta tendencia en la teología católica se remonta al menos al segundo siglo. Ya en las obras de Tertuliano encontramos que existía y aun predominaba un concepto de la gracia que la representaba como una energía o fuerza cuasi-física, que transformaba a los hombres substancialmente. San Agustín tenía otros conceptos mejores; pero él también encontraba la dinámica religiosa en una maravillosa energía divina, secreta e inefable, que obra en la substancia del alma, más bien que en la influencia personal de Dios — una influencia cuyo carácter se manifiesta en Jesucristo. Tener gracia es impregnarse de la esencia divina. [15]

Se dice comúnmente que San Agustín fué el padre tanto del protes-

---

[14] *Ibid.*, p. 319.

[15] H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness* (London: Nisbet, 1927), p. 143. La palabra "impregnación" no es rara en este contexto. En el manual dogmático de Wilhelm y Scannell, por ej., encontramos un párrafo encabezado así: "La gracia actual como semen espiritual", y reza así el párrafo: "El proceso por el cual la gracia de Dios obra la salvación del alma podrá compararse dignamente con el proceso de la generación. Dios es, para decirlo así, el padre, nuestra alma la madre, del fruto de la vida. La gracia fecundante de Dios entra en el alma, estimula sus energías naturales, es recibida y desarrollada por esas mismas energías, es decir la voluntad libre, hasta que se produzca la buena obra, fruto común de la gracia y de la libertad" (ii. 231).

tantismo como del catolicismo romano; y es cierto que se encuentran en sus enseñanzas la substancia de ambas doctrinas. Pero la teología católica romana acentúa aquellos elementos que hacen depender la gracia de los sacramentos de la iglesia y la interpretan impersonalmente como la infusión de una nueva substancia en el alma, equipándola para obrar por sí y ganar mérito religioso. Tomás de Aquino, por ejemplo, dice que la gracia es un "hábito" sobrenatural o una tendencia habitual que se infunde en la esencia del alma y constituye una nueva naturaleza. Es una fuerza divina que penetra en el alma, debiéndose a la omnipotencia divina, y no tiene evidentemente un carácter ético y personal. [16]

Los reformadores del siglo XVI rompieron en forma radical con este concepto medieval de la gracia, rechazando toda idea de una nueva cualidad infusa en el hombre. La gracia se describe como la actividad personal de Dios en la revelación y la salvación. La gracia (decía Lutero en su primer período) es Dios obrando en nosotros por su Espíritu. La gracia es simplemente la amistosa condescendencia de Dios para con el hombre. Es el favor inmerecido de Dios y no una cualidad del alma. Lutero señala en forma clara la correlación que existe entre la gracia y la fe. La fe, como don de Dios, se opone al pecado y lo borra; la gracia, como favor de Dios, se opone a su ira. La ira y la gracia tienen que ver con personas; y así a quien Dios recibe en su gracia, lo recibe totalmente, y a quien le muestra su favor, lo favorece totalmente. No existe ningún proceso gradual de la gracia, ninguna infusión de cuotas de gracia; sino que la gracia es la vuelta decisiva de Dios hacia el pecador, al cual le da reconciliación y paz de corazón por la fe. [17]

En el pensamiento de Lutero la gracia se identifica con la misericordia personal de Dios que encontramos en Cristo y que llega a nuestras vidas como perdón de los pecados. Siendo así, debemos formar nuestro concepto de la gracia a base de la influencia redentora de Cristo, el amor encarnado de Dios. Lejos de ser una especie de fuerza sobrenatural emitida por la Divinidad y actuando en nosotros sin tomar en cuenta nuestra personalidad moral, una especie de energía casi física, almacenada en la Iglesia y aplicada al alma en sus honduras inconscientes, la gracia es la voluntad redentora del Padre que nos alcanza por medios que apelan a nosotros como a seres racionales y

---

16 H. R. Mackintosh, "Grace", *ERE*, vi 366.

17 Heinrich Hermelink, "Grace in the Theology of the Reformers: Luther and Melanchthon", *The Doctrine of Grace*, p. 177-180.

espirituales. No es una fuerza coercitiva que obligue a la voluntad; sino el amor libre y espontáneo de Dios a los pecadores. No crea la fe por medios impersonales, sino que evoca la fe en el Redentor por motivos éticos y espirituales. [18]

Un estudio de las obras de los reformadores suizos, Zuinglio y Calvino, nos confirma en la idea de que la gracia abarca todo el contenido del mensaje cristiano. Para ellos la doctrina de la gracia de Dios en Jesucristo cubre todo el significado del evangelio. La salvación, la vida, la verdad, la revelación, el Reino de Dios — todas estas expresiones son resumidas en una sola: la gracia de Dios. [19] Nada de lo que pueda hacer el hombre para aproximarse a Dios será comparable con lo que hace Dios para aproximarse al hombre. Dios no es un colaborador del hombre, sino su Creador. La redención que le ofrece en Cristo no tiene base alguna ni motivo alguno salvo el amor insondable del Padre. El hombre no puede comprenderlo ni hacerse digno de ello. Pero, con todo, el hombre no queda pasivo. El acto de Dios es un acto personal, y le corresponde otro acto personal: el acto de oír, de obedecer, de confiar. A la Palabra de Dios pronunciada en Cristo corresponde la respuesta humana pronunciada en la fe. Se trata de una decisión personal, y queda excluído todo determinismo, todo sacramentalismo, todo impersonalismo.

A Dios se lo debemos todo, pero al mismo tiempo somos personalmente responsables. Calvino no se conformaba con esta paradoja religiosa, y trató de resolverla tal como San Agustín lo intentó siglos antes. La voluntad humana (decía) está encadenada por el pecado; su naturaleza está completamente corrompida, y sólo es capaz de realizar el mal. A la sola gracia le debemos la salvación. Dios, por su soberana voluntad, ha elegido a cierto número de personas para que sean salvas; a las demás, que por su pecado merecen la muerte eterna, las deja y, en efecto, las reprueba. La gracia de Dios obra irresistiblemente en los elegidos, aun cuando todos son igualmente responsables. Esta doctrina de la doble predestinación el gran biógrafo de Calvino, Emile Doumergue, la llama un "laberinto", y Emil Brunner, por más que sea calvinista en su teología, la rechaza rotundamente. Aquí advertimos simplemente que la doctrina introduce un elemento impersonal que no cuadra con nuestro concepto de la gracia de Dios.

---

18 H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, p. 144-145.

19 Eugène Choisy, "Grace in the Theology of the Reformers: Zwingli", *The Doctrine of Grace*, p. 210.

La protesta contra la doctrina de la predestinación tuvo en Juan Wesley un exponente decidido y eficaz. Wesley insistía tanto como Lutero o Calvino en que Dios es la fuente única de la salvación. La gracia divina no depende de ningún poder o mérito en el hombre ni de lo que el hombre haga o sea. Pero Wesley insistía en que el ofrecimiento de la salvación en Cristo iba dirigido a todos y no podía tolerar la idea de que por voluntad divina fuese limitado a unos pocos. Creo que la gran mayoría de los teólogos modernos están de acuerdo con Wesley en su rechazo de la predestinación, excepción hecha de unos pocos calvinistas irreductibles. La doctrina calvinista de la gracia ha tenido un nuevo nacimiento en la obra de Barth y Brunner; pero es interesante notar que Brunner, en un importante artículo sobre la gracia, [20] recalca el carácter personal de la gracia de Dios y de la relación que se establece entre Dios y el creyente. Todo el bien (dice) tiene su fuente en Dios, y en Dios solo. Pero la acción de Dios en la vida humana es de orden netamente personal; las relaciones de gracia y de fe sólo existen entre personas. Recibimos la gracia de Dios por la fe, es decir, por un acto personal.

## IV

Hace más de treinta años encontré casualmente un libro profundo sobre este tema, escrito por el profesor Juan Oman, de Cambridge, y titulado: *Gracia y Personalidad*. El libro me conmovió hondamente, aun cuando no había estudiado teología aún ni pude comprender todo el alcance y significado de la obra. Subrayé los pasajes que más me impresionaban, recomendé el libro a mis amigos, se lo presté a uno de ellos, y no lo ví más por dieciocho años, hasta que un buen día mi amigo me lo devolvió. Me llevé de esa primera lectura la convicción, que fué profundizándose con los años, de que está equivocada cualquier interpretación de la gracia de Dios que eche mano de términos impersonales o que descuide o arrolle la personalidad humana. Pero junto con esta convicción se ha formado otra, alimentada por la lectura de las obras de Lutero, Calvino, Wesley y algunos de sus intérpretes modernos, de que todos los bienes de nuestra vida, y máxime lo que llamamos "redención", son de Dios y son obra de su gracia. Dios no es nuestro colaborador; es nuestro Creador y Señor. El no depende de nosotros, pero sí nosotros dependemos totalmente de El, en todo

---

[20] *RGG*², ii. 1261-68.

cuanto concierna al bien. El nos ha creado personales; y con nuestra personalidad nos ha concedido cierta medida de libertad. Puede no ser muy grande, pero es suficiente para que escojamos entre el bien y el mal, como para responder en fe a su amor o a negarlo o despreciarlo, como para crecer moral y espiritualmente.

Me parece que la gracia de Dios obra dentro de estos límites personales que El mismo se ha puesto; y algunas de las dificultades en la teología provienen de que los teólogos olviden estos límites. El hecho de que algunos hombres se salven y otros (hasta donde podamos saber) no se salven fué explicado diciendo que la diferencia se debe a un decreto eterno de Dios; pero esta explicación pasa por alto las condiciones personales de la redención. Es una teoría que cree encontrar su fundamento en la soberanía absoluta de Dios, pero concibe esa soberanía prescindiendo del amor paternal de Dios, es decir, de su carácter más íntimamente personal. Una bomba atómica tiene, dentro de su alcance, cierto poder soberano; pero ni una bomba atómica podrá mover la voluntad de un niño.

Si rechazamos pues la vieja posición calvinista, que lo atribuía todo al decreto eterno de Dios, es fácil adoptar alguna forma de cooperación entre Dios y el hombre como colaboradores en la redención humana, o algún humanismo en el que el hombre ocupa el lugar central. El catolicismo romano, en la práctica si no en la teoría, ocupa la posición "sinergista", de cooperación; mientras algunos pensadores protestantes o cuasi protestantes tienden hacia una posición humanista. Es natural una reacción en contra de la posición humanista, y la encontramos en el neo-calvinismo barthiano. Seguramente el calvinismo tiene mucho mayor poder religioso que el humanismo; y si lo interpretamos de acuerdo al concepto personalista de Dios y de sus relaciones con los hombres, el neo-calvinismo no tiene que desembocar en la predestinación. San Pablo lo expresa en pocas palabras en su carta a los filipenses (2:12-13): "llevad a cabo vuestra propia salvación con temor y temblor; pues Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar respecto a su buena voluntad". Esta exhortación combina en forma paradójica dos convicciones centrales de la vida espiritual. Nuestras convicciones religiosas reclaman una dependencia de Dios; nuestras convicciones morales reclaman la libertad personal. En filosofía puede ser difícil si no imposible reconciliar los dos puntos de vista, pero nuestra teología no puede negar ni el uno ni el otro. "La maravilla de la salvación humana por la gracia de Dios no puede ser redu-

cida a ningún cálculo intelectual, pero sí podrá ser descrita por un lado, como la actividad soberana de la gracia de Dios en Cristo, y por el otro, como el despertar de los poderes espirituales del hombre a una vida de libertad y responsabilidad personales". [21]

Termino refiriéndome brevemente a una consecuencia práctica de estos diversos conceptos de la gracia de Dios, — el concepto impersonal del catolicismo romano y el concepto personal del protestantismo. Entre los problemas de la vida religiosa, y por lo tanto de la teología, está el problema de la reincidencia del creyente en el pecado, y la nube que empaña la conciencia del perdón y la certidumbre religiosa. Según la teología católica, la gracia santificante es indispensable para la salvación. Todo pecado mortal ocasiona la inmediata pérdida de la gracia santificante, y el pecador se vuelve indigno del favor divino y corre peligro de perderse eternamente. [22] Según esta doctrina, con cada nuevo pecado el cristiano pierde su estado de hijo de Dios y tiene que emprender de nuevo el camino de la penitencia para volver en gracia. Naturalmente se crea en el alma la duda y el temor. Se interpone el sacerdote, con su absolución autorizada y su pena de satisfacciones meritorias de parte del penitente. Bajo este sistema casi no se conoce la seguridad cristiana; en verdad, estar seguro de ser salvo raya en la presunción. La raíz del error está en su impersonalismo. Si la gracia es una fuerza del poder divino más bien que la manifestación personal del amor de Dios, el cristiano que peca podrá tal vez ser destituido de ella y luego, después de ciertas confesiones y satisfacciones, ser revestido de ella. Pero todo esto parece muy mecánico e impersonal.

Nuestro concepto evangélico es otro, y creemos encontrarlo en el Nuevo Testamento. Lo que el Nuevo Testamento nos muestra es una compañía de hombres y mujeres que proclaman el evangelio infinitamente gozoso y atrevido de que los pecadores podemos tener salvación plena ahora, en el sentido de que ahora, y antes que seamos mejores, Dios nos recibe, sin reserva alguna, como sus queridos hijos... No es al digno sino al indigno al que recibe el Dios perdonador... El perdón divino es una maravilla que ninguna lógica puede comprender. Para la lógica es una contradicción que el Santo reciba a los pecadores. En nuestra vida común (sugiere el profesor Mackintosh) es algo parecida la experiencia del hombre que gana el amor de una buena mujer, y

---

21 *The Doctrine of Grace*, p. 27.

22 Wilhelm y Scannell, *op. cit.*, ii. 10.

tiene que confesar que no lo merece, es de gracia. Así en la vida espiritual. El Dios Santo ante quien nos cubrimos el rostro y caemos de rodillas nos ofrece, por su amor, una nueva vida. La gracia y el perdón de Dios no presuponen nuestra dignidad sino que la crean. Así Dios establece una nueva relación entre sí mismo y los hombres — una relación fundada no en virtud humana sino en la gracia divina, que luego no puede ser suspendida ni por nuestro pecado. [23]

[23] H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, 242-245.

# LA MISION DE LA IGLESIA SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

por *Rudolf Obermüller*

Para delimitar el tema que en sí es muy vasto, daremos énfasis a algunos puntos sobresalientes, tratando primero la cuestión de dónde recibe la Iglesia su mandato; después, cuál es el método para llegar al conocimiento de esta misión; y finalmente, cuáles son los campos de actividad para la Iglesia.

## *I. El Llamado.*

El punto de partida se describe de una manera particular. La misión del estado o la misión de la escuela se deriva de las necesidades humanas que tiene la sociedad. Pero la misión de la Iglesia no se describe como derivada de necesidades que, por ejemplo, tendría el Imperio Romano o las municipalidades, para las cuales sería útil tener una nueva religión, y tampoco deriva de la necesidad de un activismo religioso que tendría tal vez gusto en un movimiento religioso espiritual.

La palabra clave es: "somos llamados", encargados, dirigidos por nuestro Señor y Kyrios. Obedecer a este llamado es la misión de la Iglesia, realizar esta vocación; y es la única misión. "Así alumbre vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras y *glorifiquen* a vuestro *Padre* que está en los cielos" (Mat. 5:16). En la oración sacerdotal (Juan 17:18) dice el Señor: "Como tú me has enviado al mundo, yo también los envié al mundo; por ellos me sanctifico a mí mismo, para que también ellos sean sanctificados en la verdad". En Hechos se proclama todo "en el nombre del Señor Cristo Jesús". Pablo se presenta como "Siervo de Cristo Jesús, llamado a ser apóstol" (Rom. 1:1). Pedro está llamado — Juan y Jacobo también — para ser "pescadores de hombres" (Lucas 5). Dondequiera examinamos el Nuevo Testamento, "vocación" es base y resorte de la misión.

El llamado tiene como meta el perdón de los pecados. Para esto se entrega la llave del Reino a Pedro donde "todo lo que atares sobre la tierra quedará atado en los cielos y todo lo que desatares sobre la tierra quedará desatado en los cielos" (Mat. 16:19). En el evangelio de Juan se extiende este llamado a todos los discípulos igualmente. "Recibid el Espíritu Santo"... "A los que remitiereis los pecados, remitidos les son, etc...." (Juan 20:22, sg.). En el derramiento del Espíritu Santo en Pentecostés, la vocación se extiende hacia toda la Iglesia.

La misión de Israel tiene su base en el mismo llamado de Dios. Especialmente el Siervo sufriendo de Isaías 49 sgg. es el encargado de tal misión, y en el Nuevo Testamento se amplía esta profecía para el cuerpo de Cristo.

Los cristianos del Nuevo Testamento tienen pues *una sola lealtad* superior a cualquier otra: "¿Qué haré Señor?" (Hechos 22:9). "Haced cualquier cosa que El os diga" (Juan 2:5). Y así dondequiera.

b) Esperando así órdenes, llamados, vocación, prescinden de presentar un gran programa pre-establecido, fijando proyectos para reforma de la sociedad o para obras sociales destinados a mejorar o perfeccionar el standard de vida. Todas estas actividades están supeditadas a lo que *programa y manda el Señor*. En los evangelios, Jesús es quien distribuye el trabajo. Cuando elige los doce apóstoles y los autoriza especialmente, siguiendo el ejemplo del Sanhedrín que manda "apóstoles" como mensajeros comisionados autorizados para un propósito limitado, tiene un objeto especial: la recolección de la cosecha que Dios tiene en Israel. Todo en esta misión es transitorio. "No vayáis por camino de gentiles ni entréis en ciudades samaritanas". Su trabajo está dedicado exclusivamente al propósito de hacer llegar el mensaje del Reino a los necesitados. "Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, echad fuera demonios", no significa "levantad hospitales, vaciad los cementerios, dad inyecciones a los leprosos, abrid clínicas psiquiatricas", sino que esta misión está circunscrita a la proclamación del perdón del pecado para los que padecen del pecado, están muertos en él, etc. Además es una misión de corto tiempo, no necesitan dinero, tienen que ir a prisa, no deben quedar mucho tiempo en el mismo lugar. Es una misión y programa para peregrinos, lo hacen "entre tanto"; después recibirán nuevas instrucciones (Mat. 10:5; 16:19). El mismo concepto se refleja en el libro de los Hechos donde el cristianismo recibe el título de "camino". En Juan, el Señor se llama el "camino y la verdad y la vida" (Juan 14:6). Y en las cartas apostólicas, si bien

nunca falta exhortación a trabajar, siempre se halla este programa al fin de instrucciones espirituales (Rom. 12:; Ef. 4:). Hasta la carta de Santiago podría agregarse a Rom. 11, y muchos malentendidos desaparecerían en seguida, cuando Santiago da el programa de las obras de la fe. Para todos los testigos del NT, el Señor es la cabeza que dirige, el "capataz" de la obra de edificación. "La fe obra por el amor — impulsada por el amor de Dios y empujando el hombre para que ame" — (Gal. 5:6). La fe es el capataz, el amor, el obrero. Nunca tenemos la impresión de que el activismo constituye el nervio vital de la Iglesia porque "una cosa es menester", primero escuchad; María ha elegido la mejor porción (Lucas 10:41). "Una cosa te falta, que no te da la ley: ¡sígueme!" (Marcos 10:21). El caso de Marta y del Joven aparentemente ha impresionado profundamente la Iglesia primitiva porque también trabaja para heredar la vida eterna. Antes de programar su misión, la Iglesia del N. T. dirige pues ansiosamente sus miradas hacia el Señor para saber lo que ha hecho El y lo que hace ahora y hará hasta el fin del mundo; y la obra del Señor tiene un programa que nadie puede cumplir igual como él, porque El es el único Ungido y Llamado; la Iglesia se orienta primeramente por la obra consumada en la cruz: reconciliación por la sangre de Cristo. Así entiende la iglesia que a base de la resurrección del Señor habrá nuevos programas, y el gran mandato para la obra misionera recién se da a conocer cuando el último paso de Dios ya está hecho, esto es después de la resurrección (Mat. 28, Juan 20).

"Separados de mí nada podéis hacer" (Juan 15:5). Nada, entonces, da fruto para Dios; nada, pues, es realmente autorizado que no tenga su centro en la obra del Cristo viviente. Por consecuencia, el programa siempre comienza con el considerando de un indicativo del perfecto y recién después viene el imperativo. Lo que debe hacerse tiene su raíz y única razón de ser en lo que ya está hecho por Dios. "Nosotros amamos porque El nos amó primero" (I Juan 4:19). "Sed pues imitadores de Dios, como hijos amados", que aprenden de El que es amor (Ef. 5:1). La Iglesia no se aviva aquí por la necesidad humana vital de actuar, más bien confiesa Pablo: "Ya moristeis, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Haced morir pues vuestros miembros que están sobre la tierra, etc." (Colos. 3:3). "Ya no vivo yo mas vive Cristo en mí" (Gal. 2:20). La Iglesia del NT describe pues su misión sistemáticamente invocando "ante todo" (y realmente ante todo y no como nosotros diciendo "ante todo" en el último de los considerandos) los dones que ella ya ha recibido y recibirá nuevamente

sólo orando, interpretando su propia actividad como fruto, secuela y consecuencia de la actuación de Cristo. Es iglesia en acción porque es Iglesia en obediencia a la *Palabra* de Dios, al Verbo encarnado.

c) Una tercera caracterización de la manera en la cual la Iglesia del NT describe la misión de la Iglesia, es ésta:

De un lado es evidente que la misión es una sola: glorificar al Kyrios. Del otro lado, la misión es múltiple en sus manifestaciones, sin que la multiplicidad conduzca a una atomización o descuartización en comisiones, sub-comisiones, o cargos distintos. Desde luego hay varias ramas de la misión. Ya en Jerusalén unos predican, otros son diáconos. Pero Pedro, el Predicador, administra también dinero, recolectando (Ananías y Safira) y el diácono también predica (Esteban, Felipe). No hay ministerio activo versus congregación pasiva. *Todos* están en Cristo Jesús, el sacerdocio es común de *todos* los creyentes; desconocido es el individualismo religioso. ¿Quién dirige la oración en Corinto? *Todos* oran. ¿Quién es responsable por el desorden en Corinto? *Toda* la congregación. ¿Quién vigila por la disciplina? *Toda* la asamblea (Mat. 18). ¿Quién envía a Bernabé y Saulo? *Toda* la Iglesia de Antioquía. ¿Cuál comisión nombra los diáconos en Jerusalén? *Toda* la Asamblea, no un gabinete de apóstoles. Aparentemente, uno de los secretos del poder misionero en la época del NT era que la Iglesia en todos sus ministerios era causa común de Koinonía. Todos los misioneros.

## *II. El Método.*

Y ahora, ¿cuál era el método para llegar al conocimiento de esta misión?

La Iglesia primitiva tenía la desventaja de no poder orientarse en una tradición cristiana, tampoco disponía de una constitución eclesiástica que habría sido prescrita detalladamente por Jesús, carecía de leyes sancionadas por las iglesias. Al contrario, observamos una extraña ausencia de sistemas y programas. Aparentemente en cada instante se resuelve lo que ahora hay que hacer. Se podría esperar que en la organización de la congregación en Jerusalén después de Pentecostés, al crear el cargo de los diáconos sociales al lado del cargo de los apóstoles, que enseñan y que administran el bautismo y la partición del pan, se invocarían razones de "fe y amor". Pero no es así. Accidentalmente se presenta el problema, casi espontáneamente lo resuelven y cambian así de inmediato el carácter total de la primera organización. Pablo tiene por principio sostenerse con su trabajo manual; sin embargo, puede aceptar dádivas cuando el caso se presenta. Pablo

tiene un itinerario fijado de antemano, pero en un caso dado introduce cambios y en Corinto se quejan de esta inconsecuencia. Hasta las persecuciones que caen sobre la Iglesia de Jerusalén, se interpretan como un mandato de Dios para diseminarse ahora hacia otras regiones. Podemos sacar la conclusión de que en cuanto a método, *había uno solo,* a saber: observar la oportunidad, adaptar con flexibilidad a las situaciones circunstanciales. Pablo nos da la fórmula en Rom. 12:11; "Cuanto a vuestro espíritu, sed fervientes; cuanto al Señor, (Kyrios) sed sus siervos". En otros manuscritos leemos: "Cuanto al momento, (Kairos) sed sus siervos". Son los códigos occidentales que nos dan esta acertada transcripción del significado. Se une en este concepto docilidad a los impulsos del espíritu con los planes del Señor para el momento oportuno. Notamos una elipse con dos focos: misión invariable, orientación actualizada.

La cristiandad en formación escudriñaba en cada instante lo que el Señor de la Historia le enseñaría en "estos últimos tiempos" de transición de dos eras. Este método es de gran flexibilidad, Acaso eran responsables para esta instrucción los "doctores y los profetas" con la tarea específica de orientar sobre las necesidades en Jerusalén, en Corinto, en Efeso; no imponían sus directivas con la autoridad del apóstol, habrían enseñado razonablemente apelando a la razón, para que la Iglesia actúe libremente y convencida, no sólo por imposición. Pero es una razón "cautivada en Cristo" (II Cor. 10:5). Estaban orando y buscando directivas "por el espíritu — el impulso — de Dios para que sepamos las cosas que Dios nos ha dado de gracia" (I Cor. 2:12). El método era pues intercambiable, revisionista, jamás un fin en sí. Es esta visión teleológica (escatológica) que caracteriza toda la vida cristiana en formación.

### *III. Las Consecuencias.*

¿Cuáles eran los deberes que los cristianos de aquella primera época enfocaron, y cuáles eran los campos misioneros en que quisieron trabajar? Debe llamarnos en seguida la atención que el radio de acción era amplísimo.

1) Si la misión de la Iglesia era ante todo "buscar primeramente el Reino y la Justicia de Dios, y todas (las demás) cosas serán dadas por añadidura", *el primer deber es rendir culto al Señor escuchando Su Palabra.* Y en efecto, dice Lucas, "perseveraban en la enseñanza de los Apóstoles" (Hechos 2:42). Es una fórmula sencillísima, pero justamente por esta sencillez señala la obra número uno de la Iglesia: perse-

verar en la situación del oyente dócil (y "docilidad" es una palabra favorita de Calvino) que depende de la Palabra de su Señor quien lo juzga y lo consuela. Conocer la Palabra una vez para siempre como doctrina general en todo momento disponible, no es suficiente; es necesario oírla nuevamente y nuevamente. El perdón de los pecados ciertamente no es una doctrina sobre el carácter de Dios en general, como dijo Voltaire ("pardonner est son métier"), sino que es Su palabra amorosa de cada momento. "Dejad pues morar ricamente la palabra de Cristo en vosotros" (Col. 3:16).

Nunca se agotará esta riqueza. La enseñanza es a la vez una acción combinada con el bautismo y con la mesa de comunión, "para anunciar la muerte del Señor hasta que El venga" (I Cor. 11:26).

2) Por esto agrega Lucas en Hechos 2:42 que "perseveraban en la comunión", (y en el partimiento del pan). Consideraban por deber integrante de su misión *prefigurar el pueblo de Dios en su comunión fraternal;* no eran solamente una sociedad religiosa de individuos interesados. Es pues el otro deber, inseparable del primero, amar a Dios y amar al hermano. (I Juan 4:21). Enlazar en Cristo a los hombres el uno con el otro, no meramente en ideas, sino bien concretamente. No lo inventaron. Hubo otros grupos también con fraternidad y comidas en común, como por ejemplo los grupos esenios que ahora conocemos por los hallazgos en la Cueva de Ain Feska, cerca del Mar Muerto; o las comidas palestinenses del Kiddusch, pero por el Señor se llenaron con un nuevo significado cristocéntrico. Y si el Señor enseña a los discípulos a orar "nuestro pan de mañana dánoslo hoy" (como hoy día se traduce la palabra enigmática de "epiúsios"), entonces hasta en la economía del hogar hay oportunidades para prefigurar algo del Reino mesiánico. Los diáconos procuran que nadie tenga que sufrir escasez. Pablo hace colectas en favor de los pobres en Jerusalén "para que haya igualdad" (II Cor. 8:14). Se hizo un experimento de comunismo cristiano en Jerusalén que trágicamente falló dejando en la mayor pobreza a los que habían donado sus bienes en el primer entusiasmo, pero con todo dejó el ejemplo heroico de como el amor fraternal, en su oportunidad, puede conducir al total desprendimiento de la propiedad individual.

3) Finalmente (agrega Lucas en Hechos 2:42) "*perseveraban en la oración*". Es la Iglesia toda que está orando, los unos por los otros, los unos con los otros. Así aplican la enseñanza, esta es su respuesta a la Palabra, esta es su obediencia al llamado, su preparación para la obra misionera. Se aferran a las promesas que Jesús había dado y em-

peñado a los discípulos, enseñándoles que, exclusivamente por la oración podrían recibir dones y poder, y por la oración completamente. Palabra y oración son indivisibles, comunión fraternal y oración también, Bautismo y Mesa de comunión igualmente. La Iglesia se considera como la comunión "de los que adoran en espíritu y verdad", impulsados por el espíritu de Dios y confiados en la inviolabilidad de la Palabra divina (Juan 4:20).

4) Y ahora se abren las puertas de la Iglesia hacia horizontes ilimitados. Cuando los cristianos salen del culto, es para obrar en el mundo. La evangelización y la educación cristiana se complementan mutuamente. A los creyentes se predica que Cristo "es la reconciliación por nuestros pecados, y no por, los nuestros solamente, sino también por los de *todo* el mundo" (I Juan 2:2). En su grupo fraternal han arreglado las redes de los pescadores, ahora hay que echarlas para pescar. Esta Iglesia primitiva no es un club esotérico de santos; su parroquia es el mundo entero (John Wesley). Esta Iglesia rinde culto a un Señor quien envía sus testigos "hasta los confines de la tierra", según el evangelio profetizado en Isaías. Los apóstoles evangelizan no sólo Israel, como en los comienzos, más bien después Samaria, la apóstata; después los gentiles, todos en la ignorancia del propósito de Dios y en la corrupción consiguiente de su vida. Pasada la etapa apostólica, la palabra continúa corriendo por los labios de todos los cristianos. Su Dios no es el ídolo de una iglesia retorcida en sí mismo, su Dios es el Vencedor con el propósito de libertar a todos los cautivos, dondequiera que se encuentren.

5) Y me parece que estos cristianos sentían una *solidaridad* transcendental para con los no-cristianos. Cuando en un matrimonio había un creyente y un no-creyente, no se recomendaba el divorcio (I Cor. 7:12, 14). No se retira a los esclavos cristianos del servicio de sus amos no-cristianos. (Ef. 6:6; I Pedro 2:18). No se sustrae a las iglesias al servicio público que exigen las autoridades municipales o imperiales (Rom. 13). ¿Cuál sería la causa para no divorciarse del mundo ateo? ¿Qué debían a sus hermanos los creyentes? (Rom. 1:14). Sentían *una solidaridad en el pecado.* Según Jesús, los apóstoles tenían que acercarse de los enfermos, muertos, leprosos y endemoniados (Mat. 10:8). Entre estos Pablo incluye a los cristianos. "También nosotros, todos nosotros vivíamos en otro tiempo en los deseos de nuestra carne... lo mismo que los demás" (Ef. 2:3). Expresan tal solidaridad por medio de la *oración de intercesión*: "Exhorto pues ante todas cosas que se hagan súplicas, oraciones, peticiones, y acciones de gracias por *todos*

los hombres...", se repite en el nivel históricamente ya muy tardío de I Tim. 2:1, sgg.: "estad prontos a toda buena obra" (Tito 3:1, Filip. 4:8), en la familia, en la vida social, en la vida profesional, etc. "Procurad lo que es honroso a la vista de *todos* los hombres" (Rom. 12:17). Ni en las persecuciones debe suspenderse este deber: "Bendecid a los que os persiguen; bendecid y no maldigáis" (Rom. 12:14). Se cumple con el precepto de Prov. 25:21, también en Rom. 12:20: "Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, etc...."

6) De esta manera darán un testimonio poderoso, "fieles hasta la muerte" (Apo. 2:10), porque "es necesario que por muchas *tribulaciones* entremos en el Reino de Dios". La misión de la Iglesia es la misión incomprensible de las ovejas entre los lobos, de las palomas entre las águilas. Esto es necesario para dar testimonio del Kyrios crucificado y de su victoria sobre el pecado y la muerte. Es necesario, porque en el coraje del combatiente no armado se confían al Vencedor final que abre paso al reino. "A vosotros es dado, concebido por amor de Cristo, no sólo el creer en Él, sino también el padecer por Él, teniendo el mismo conflicto que visteis en mí" (Fil. 1:29). Conocen el poder de su fe a través de sus pruebas, en la solidaridad del sufrimiento inefablemente gozoso. Conocen su ciudadanía en el Reino de Dios a través de su peregrinaje dificultoso por el mundo, son como los "gringos" del cielo en esta tierra, los colonos del porvenir, lejos de su patria, cultivando estepas en un mundo podrido (Fil. 3:20). Tienen la misma característica de Israel en exilio, están diseminados (diáspora) en todo el mundo hostil, sin la posibilidad de ponerse ya a salvo en la patria ocupada temporariamente por el enemigo (Sant. 1:1, I Pedro 1:1, Hechos 8:4).

7) Tanto hacia afuera, tanto en su contacto con la humanidad, "con el mundo". Pero *hacia adentro* tienen que vigilar con los ojos abiertos para salvaguardar la pureza de su misión y la clara definición de su mandato. Están en continua renovación de humillación en arrepentimiento y de transformación por la fe. "No os conforméis a este siglo, mas sed transformados por la renovación de vuestra mente para que experimentéis cual sea la voluntad de Dios, buena, agradable, y perfecta" (Rom. 12:2). Tal transformación es *la disciplina* que asegura la pureza de la misión señalando los obstáculos que puedan obstruirla. Al renovarse por el Espíritu Santo, la Iglesia vigila por su capacidad de trabajo. "Os desnudéis del viejo hombre, os renovéis en el espíritu de vuestra mente, os vistáis del nuevo hombre", que es Cristo la cabeza de Su cuerpo (Ef. 4:22). Esa vigilancia es tanto más impres-

cindible cuanto hay pecadores dentro de la Iglesia, trigo y cizaña, un Judas, o hermanos hipócritas. Podría ensoberbecerse la Iglesia por su gloriosa misión; pero al contrario, considerando sus privilegios, será humilde frente a su Señor. Cuán impresionantes son las cartas apocalípticas (Apoc. 2 y 3) dirigidas a Iglesias que están traicionando su misión: Efeso ha dejado su primer amor y ya es rutinaria; Esmirna está cansada de padecer; Pérgamo admite formas de culto paganas; Tiatira está en plena secularización; Sardis se considera como viva y ha perdido el contacto con el Señor viviente; Filadelfia está en peligro de ablandar su esperanza; Laodicea es malamente autosuficiente. A todas las siete se ofrece el arrepentimiento; cuando limpien la casa, podrán servir nuevamente en los campos de combate, cumpliendo con la misión que recibieron del Vencedor final.

8) ¿Qué diremos, pués, sobre las tareas especiales? Pacifismo, socialismo, abolicionismo, antialcoholismo, etc., etc No son tareas con significado en sí. Sólo tienen razón de ser si se relacionan con todo el mensaje del Cristo venidero. Todas las tareas de la Iglesia deben ser las mismas que las que tiene Cristo. Si la Iglesia está "en Cristo", recibirá sus directivas; si la Iglesia se separa de Él, fallará.

Resumamos con las palabras de Hechos 1:8: "Seréis mis testigos"; ni más que mis testigos, ni menos que mis testigos.

Para terminar, una advertencia: existe el serio peligro de pintar el cuadro de la Iglesia del Nuevo Testamento por medio de los colores de nuestra paleta, sea para idealizar, sea para identificar. Pero los cristianos de la Iglesia en formación eran también hijos de su tiempo, de su ambiente, de su civilización. Tenemos pues, que indicar que no es factible imitarlos así no más; pero por el hecho de que Cristo es uno, y el "mismo ayer que hoy y por los siglos" (Hebr. 13:8), habrá muchos puntos de contacto entre los testigos de hoy y los testigos de aquel entonces.

Marchamos en la misma dirección hacia la manifestación en la Gloria del Señor que murió y venció en el Gólgota.

# EL LIBRE EXAMEN

Por *Victorio Subilia*

## 1. *Razón de este estudio*

Si hay un punto sobre el cual la polémica católica, en sus expresiones más elevadas tanto como en las más populares concentra con incansable insistencia y con encarnizado convencimiento sus baterías antiprotestantes; si hay un punto, asimismo, que el pensamiento católico considera con sospechosa desconfianza como el punto de partida de todos los errores y todas las arbitrariedades de la espiritualidad protestante, un punto si no fuera por el cual los puntos individuales de la doctrina protestante podrían ser aun tolerados, y hasta merecer la calificación de cristianos y ser acogidos — "integrados" como acostumbran decir los exponentes de una corriente reciente — en el gran conjunto de la ortodoxia y de la tradición, si no estuvieran irremediablemente contaminados y viciados por la presencia de ese elemento corruptor — ese punto es el llamado *libre examen.*

Desde el momento en que el catolicismo, desde las hojas parroquiales de propaganda antiprotestante hasta los tratados doctrinales, identifica en ese punto la expresión más auténtica e inconfundible, podríamos decir con una locución famosa en otro campo, la "esencia" del protestantismo, el cual haría del protestantismo ese despreciable y absurdo sistema falto de criterio y de normas que autoriza las más caprichosas opiniones en materia religiosa, como opinaba ya Moehler [1], y

---

[1] J. A. Moehler, *Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten;* Mainz, 1832. Trad. italiana Carmagnola, 1852: la posición protestante se presenta como "la libertad que consiste en comentar las Escrituras según la norma del propio capricho" (pág. 352) y en dejar a cada creyente "el poder de formarse su propio símbolo" (pág. 353), por el cual resultan sancionadas "todas las opiniones, todos los sueños de la fantasía humana" (pág. 357) y el creyente "semejante a un Dios" llega a encontrar "en sí mismo vida y verdad" (pág. 373). Véase también del mismo autor: *Dell'unitá della Chiesa;* trad.

constituye así el refugio de la mayor parte de las herejías condenadas en todos los tiempos — nos ha parecido que sería útil y necesario impugnar este punto con reflexión teológica.

Hace algunos años que en los ambientes y conferencias ecuménicos, sobre la base de las indicaciones de un especialista inglés en la ciencia neotestamentaria, el profesor Dodd, se discute acerca de los factores no teológicos de la división. Corresponde preguntar si la cuestión del libre examen no ha de comprenderse entre esos factores. Si el problema del libre examen no representará por acaso un factor no esencial ni original de separación, un factor espurio, raíz de equívocos seculares y de dolorosas incomprensiones. El catolicismo afirma que el libre examen destruye la unidad de la iglesia y que las discusiones ecuménicas mejor intencionadas están condenadas al fracaso mientras la parte protestante se mantenga adherida a ese falso presupuesto; por nuestra parte estamos convencidos de que desbrozar el terreno de esos elementos espurios, constituye la premisa indispensable para un encuentro fructífero, que ayude y permita el recíproco reconocimiento fraterno, el descubrimiento de la propia común pertenencia a Cristo, Señor de la Iglesia. Discutir entre las confesiones cristianas sobre elementos no seguramente cristianos en los cuales unos reconocen erróneamente un patrimonio cristiano y los otros señalan un aporte no cristiano, es uno de los espectáculos más entristecedores de esterilidad espiritual que sea posible observar en el horizonte espiritual de hoy.

Pero éste no es sino uno de los motivos de nuestro estudio. El segundo, no menos importante, lo constituye el hecho de que con demasiada frecuencia la edificación cristiana de las comunidades protestantes

---

ital. Milano 1842 P. I. Cap. III. Hoy mismo es difícil hallar entre los teólogos católicos un juicio distinto: un autor católico reciente constituye una excepción a este coro unánime, un profesor de la Facultad Teológica católica de París, el cual ha escrito un libro que ha sido juzgado en fuentes protestantes como "el más fuerte avance intentado por un católico hacia el protestantismo... una mano tendida de la Iglesia católica hacia el protestantismo, lo más lejos posible, en el límite extremo de la comprensión" (J. Cadier, en Et. Théol. et. Rel. N. 2/1955/50). Se trata de P. L. Bouyer, quien ha escrito un libro provisto del *imprimatur* normal, titulado *Du Protestantisme a l'Eglise*, París, 1954. El autor llega a afirmar, lo que es una inconcebible osadía desde el punto de vista católico, que quien conoce y juzga el protestantismo desde adentro y no sobre la base de ciertas "sistematizaciones librescas" se da cuenta de que "el protestantismo, para sus miembros, no significa en modo alguno libre examen, sino cristianismo bíblico... en el cual el libre examen y todo lo que se pueda relacionar con él no tienen ciertamente parte alguna" (pág. 3).

está comprometida por la presencia y difusión en ellas de una mentalidad de formación no evangélica, para la cual la autoridad de la Palabra de Dios no constituye ya el alma y la pasión de su existencia, el criterio que gobierna todos los juicios, sino que cada cual sigue, en la vida religiosa como en la vida privada, profesional y política, su propio criterio individual. Se afirma todavía formalmente, es cierto, la autoridad de la Palabra evangélica, pero sin entendérsela, es decir, sin que esa afirmación represente ya el empeño de investigación y de obediencia. Puede existir allí la ilusión de que se conoce la Escritura, pero se trata de una Escritura entendida como la entendían los adversarios de Calvino, semejante a "una nariz de cera que se vuelve de un lado o de otro a placer". [2] Cierta caridad mal entendida, que no adopta posición y lo admite todo para no herir a nadie, a veces una falta de vigor formativo de parte de los pastores, contribuyen a alimentar esta mentalidad, que hace de ciertas comunidades no comunidades gobernadas por la potencia renovadora de la Palabra de Dios, sino comunidades sin otra cosa que el barniz de un vago espiritualismo sentimental, sin influencia sobre la vida íntima y social, y que muestra su inoperancia en la hora de la decisión. Frente a esta posición, en la cual la libertad de Cristo en la Iglesia se ha cambiado por el arbitrio del hombre, que piensa y cree como le parece; frente a esta posición, que representa no la norma, sino la tentación de la Iglesia evangélica, combatida con clarividente tenacidad por los reformadores — parece adquirir realidad la famosa fórmula de Voltaire: "todo protestante es papa con una Biblia en la mano", parece ser cierta la acusación católica, para la cual el protestantismo no sería otra cosa que la fórmula religiosa de aquel individualismo profano que triunfó por dos siglos y que ahora ha sido declarado difunto y superado, junto con su progenitor, el protestantismo.

También por este segundo motivo nos ha parecido bien tratar de aclarar las ideas con respecto a este problema. Agotar la reflexión teológica, dogmática en particular, e introducir una estimulante confrontación crítica, tendiente a purificar la Iglesia de sus elementos no eclesiásticos, es decir, de aquellos elementos cuyo origen no se puede señalar en la Palabra de Cristo, verdad y criterio de verdad.

Tratemos primero de circunscribir el problema. No se trata de la autoridad de las Escrituras, puesto que, desde la época de la lucha

---

[2] J. Calvino: *Les articles de la sacrée faculté de théologie de Paris concernant notre foi et religion chrétienne et forme de prêcher. Avec le remède contre le poison.* Ginebra, 1941. Art. XIX p. 70.

antiagnóstica, ambos bandos se han referido a la autoridad del testimonio apostólico, aunque sin que esa referencia tuviera peso decisivo, por el distinto sentido que ambas partes atribuían a dicho testimonio. Se trata más bien del criterio de interpretación de la Escritura. ¿Existe tal criterio? Si existe, ¿cómo se configura?

Frente al problema así enunciado, podemos decir que se delínean tres posiciones, que hemos de tratar de definir con claridad.

Examinemos en primer lugar:

### 2. *La posición católica*

El Concilio de Trento, en la sesión IV del 8 de abril de 1546, estableció que "nadie, confiando en su propio juicio, en las cosas de la fe y la moral, pertinentes a la edificación de la doctrina cristiana, ose interpretar la Santa Escritura, torciéndola a sus propios significados, contra aquel significado que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia a la cual corresponde juzgar en cuanto al verdadero sentido y a la interpretación de las Sagradas Escrituras, ni ose interpretarlas contra el consenso unánime de los Padres". [3] El Concilio Vaticano en la sesión III, del 24 de abril de 1870 ratificó, sin variaciones dignas de mención, las disposiciones del Tridentino, [4] precisando, sin embargo, que la "fidei doctrina, quam Deus revelavit, ...tanquam divinum depositum Christi sponsae tradita", debe ser "fideliter custodienda et infallibiliter declaranda". [5]

Estas disposiciones, determinadas en el siglo XVI por la lucha antiprotestante, experimentaron un avivamiento durante la lucha antimodernista. El Decretum "Lamentabili" del 3 de julio de 1907 condena la opinión de aquellos que sostienen que la interpretación que la Iglesia da a los libros sagrados está sujeta a corrección por parte de los exégetas; que el magisterio de la Iglesia no puede determinar el sentido genuino de las Sagradas Escrituras; que los exégetas heterodoxos han expresado el verdadero sentido de las Escrituras más fielmente que los exégetas católicos; que pueda existir y que exista una oposición entre los hechos que se narran en las Escrituras y los dogmas de la Iglesia fundados sobre ellos, de modo que el crítico pueda rechazar como falsos hechos que la Iglesia cree como ciertísimos; que no sea

---

[3] H. Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo de Brisgovia. 786.

[4] Denzinger, 1788.

[5] Id. 1800.

reprobable el exégeta que construye premisas de las cuales deduce que los dogmas son históricamente falsos o dudosos. [6] El juramento antimodernista, que hoy mismo se exige a los docentes de teología católica, precisa en sus fórmulas que se rechaza el error de aquellos que afirman que la fe propuesta por la Iglesia puede contrastar con la historia y que los dogmas católicos, en el sentido en que actualmente se los entiende, no concuerden con los orígenes mismos de la religión cristiana; los criterios interpretativos de las Sagradas Escrituras están representados por la tradición de la Iglesia, por la analogía de la fe, por las normas de la Sede apostólica. [7] Estas últimas, después del Concilio Vaticano, son más y más decisivas: la Escritura y la tradición son presentadas en realidad como la regla "remota" de la fe, mientras que la regla "próxima" de la fe es el magisterio viviente de la Iglesia. [8]

Sería interesante preguntarse si los pronunciamientos recientes de la Santa Sede han aportado modificaciones a la posición clásica del catolicismo. La encíclica *Divino afflante Spiritu,* del 20 de noviembre de 1943, ha sido definida por parte de los protestantes como la más importante declaración romanista desde el Concilio de Trento, por lo que hace al estudio de la Biblia, en cuanto señala una apertura a ciertos principios críticos de los cuales se alimenta la exégesis protestante desde hace siglos; [9] pero esa apertura parece haber sido bloqueada por la encíclica posterior *Humani generis,* del 12 de agosto de 1950, que representa un reclamo de tipo reaccionario a la sumisión al "sagrado magisterio" que debe ser, "para todo teólogo, en materia de fe y de costumbres, la norma próxima y universal de verdad (en cuanto al mismo le ha confiado Cristo el Señor el depósito de la fe —a saber las Sagradas Escrituras y la tradición— para que lo custodie, defienda e interprete" [10]. "El divino Redentor no ha confiado ese depósito, para su auténtica interpretación, ni a los creyentes individualmente, ni a

---

6 *Enchiridion Biblicum — Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita;* Neapoli-Romae MCM LIV, 193, 195, 210, 214, 215.

7 Denzinger: 2146; cf. 1941 s.

8 B. Bartmann, *Manuale di Dogmatica.* Alba, 1950, 1/ 43.59.

9 P. Bonnard, "L'Encyclique *Divino afflante Spiritu,* et l'orientation de l'herméneutique biblique", en R. Th. et Ph. 4-6/1950/55.

10 Citamos la traducción del *Osservatore Romano,* publicada en edición aparte por la Gregoriana Editrice, en Padua, 1950, 12 pgs. El texto en latín aparece en *Acta Apostolicæ Sedis,* T. XXXXII, 1950, p. 561 s.

los propios teólogos, sino sólo al magisterio de la Iglesia".[11] Cuando el magisterio, en la persona de los pontífices se ha pronunciado sobre una cuestión controvertida, dicha cuestión "no puede ya constituir objeto de libre discusión entre los teólogos".[12] No por nada este magisterio ha sido asimilado por un exégeta católico de alta autoridad a la ley de Cristo, al "yugo" que no anula y mortifica, sino disciplina y dirige.[13]

¿Cuál es, pues, el significado dogmático de esta posición, que contrasta con toda la mentalidad crítica moderna? Es siempre empresa delicada y riesgosa la de juzgar una posición espiritual desde afuera, por lo cual es con ciertos escrúpulos que nos decidimos a formular un juicio; pero debemos tratar de entender.

Creemos poder captar los fundamentos de esta posición en la teología de la encarnación, entendida en sentido tal que las relaciones entre lo divino y lo humano que subsisten en la persona de Cristo son referidas y transmitidas a su cuerpo actual, la Iglesia; de modo que la Iglesia viene a ser revestida de atributos de autoridad y de infalibilidad similares a los de su Jefe, que la dirige visiblemente "a través de aquel que representa su persona" y en cuanto éste "como otro Cristo" "representa en la tierra su persona".[14] "Es necesario —amonesta la encíclica *Mystici Corporis*— habituarse a reconocer en la Iglesia al mismo Cristo. De hecho es Cristo quien vive en la Iglesia, quien por medio de ella enseña, gobierna..."[15] Para el supremo magisterio valen las palabras: "El que a vosotros oye, a mí oye",[16] porque "Cristo, después de haber gobernado en persona la "manada pequeña" (Luc. 12:32) durante su viaje mortal, debiendo dejar pronto este mundo y retornar al Padre, confió al Príncipe de los apóstoles el gobierno visible de toda la sociedad fundada por él".[17]

Nos hallamos frente a ese constante fenómeno de deslizamiento

---

11 p. 14.

12 p. 13.

13 S. Garofalo, en: *In Litteras Encyclicae 'Humani Generis" Pii PP. XII Commentarium*, Roma, 1951, p. 164.

14 Encíclica *Mystici Corporis* del 29 de junio de 1943; traducción del *Osservatore Romano* publicada por la Gregoriana Editrice, Padua, 1947, p. 21 (cf. p. 55); p. 41 (cf. p. 28).

15 Ibid. p. 50.

16 Luc. 10:16, cita de la *Humani Generis*, p. 13.

17 *Mystici Corporis*, p. 21.

del plano de lo divino al plano de lo eclesiástico, que constituye la característica peculiar de la Iglesia romana. Más precisamente, estamos frente a una desviación de la doctrina del Espíritu Santo, que da lugar a esa típica dilatación de la cristología, a ese repliegue teológicamente ilícito sobre la doctrina de Cristo, que hace aparecer a la Iglesia como su prolongación, su continuación, rodeada de esa atmósfera sacramental que esa augusta función comporta.

En el evangelio según San Juan hay, a propósito del Espíritu, un término que estaba destinado a adquirir una dimensión imponente en la tradición católica, pero con una aplicación distinta de la original: el Espíritu os *enseñará* todas las cosas y os recordará todas las cosas que os he dicho" (Juan 14:28). Cuando Jesús se haya ido, esperando "volver" (Juan 14:2, 3, 28), el Espíritu Santo, que el Padre enviará en su nombre, tendrá la función de interpretar sus palabras, de hacer la exégesis de su significado, de ser el maestro de los creyentes, el doctor de la Iglesia (*didáxei,* dice el griego). Función necesaria porque "la carne y la sangre" no revelan nada, el hombre, por sí solo, no puede reconocer al Señor y escuchar con oídos de fe su Palabra. El Espíritu representa un momento particular e inconfundible en la economía de la obra de Dios: el momento en el cual Dios, después de haber *dado* la revelación de sí mismo, nos *da* el comprenderla, el reconocerla como revelación suya. Representa el advenimiento por el cual esa revelación objetiva sucede a la revelación subjetiva, por el cual —como dice Karl Barth— "Dios viene al hombre no solamente desde afuera y desde arriba, sino de adentro y de abajo". Se trata de "Dios mismo en la medida en que no sólo viene al hombre, sino que viene *en* el hombre, en que abre el hombre a su venida, haciéndolo capaz de recibirlo... La libertad de Dios de estar presente en nosotros de esta manera, de provocar él mismo este encuentro, es el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo obrando la revelación". [18]

Cuando el catolicismo niega el libre examen, esto es la libertad del hombre para tener acceso directo y con resultados positivos a la Palabra del Señor, y afirma la necesidad de que el Evangelio le sea explicado al hombre en el cuadro de la analogía de la fe, expresa una exigencia evangélicamente inaceptable. Esta afirmación, como todas las afirmaciones del catolicismo, tiene un fondo original cristiano, y no están bien inspirados los protestantes que la critican en nombre

---

[18] Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik;* Zollikon-Zürich, 1947, I/1/473, (trad. francesa, Ginebra, 1953, I/1/143).

de una pretendida claridad, evidencia e inmediatidad de la Escritura y en nombre de una pretendida autonomía de la conciencia del hombre. Para que se mantenga el carácter de palabra no humana del Evangelio, y si se quiere evitar que sea entendido en sentido humano o en sentido herético, debe producirse entre el hombre y el Evangelio una mediación. ¿Pero qué es lo que representa esa mediación? Aquí está todo el problema.

Se puede decir que en el catolicismo —no obstante todos los correctivos que pueden y deben ser aplicados a este grave juicio y que no escapan a nuestra atención dogmática— el Espíritu, en su función de exégeta de lo que Jesús ha dicho, de guía "a toda verdad" (Juan 16: 13), ha sido sustituido por el magisterio eclesiástico.

Esta sustitución tiene consecuencias de una gravedad incalculable. El riesgo de confiarse, con una fe que se mantiene incólume ante los desmentidos, a las directivas del Espíritu, se sustituye por un sistema de garantías institucionales, con las cuales se pretende substraer la recta interpretación de la Palabra de Dios, es decir, la doctrina eclesiástica, a la crítica y a la discusión de parte de los hombres, siempre propensos a confundir su propia palabra con la del Señor. Pero en realidad se la substrae a la crítica y a la discusión de parte de Dios, se la substrae a la soberanía del Señor de la Iglesia, se confiere a la palabra de la Iglesia la misma autoridad que a la Palabra del Señor de la Iglesia, la cual queda más bien reducida al papel de instrumento apologético de las posiciones eclesiásticas. La Palabra de Dios no puede ya enseñar nada que está en contradicción con las posiciones de la Iglesia que detenta (el sintomático *tenet* de las definiciones tridentinas) su auténtica interpretación y que la proclama infaliblemente. La libertad de exégesis se reduce a buscar la interpretación de los textos —particularmente del Antiguo Testamento— que aún no han sido dogmatizados y que no son estrictamente dogmáticos; pero esta libertad limitada y vigilada ha de ser ejercida siempre, sin embargo, "en defensa y honra de la Iglesia".[19] Con el resultado de que la Iglesia no está ya expuesta a ser libremente examinada, criticada y corregida por Dios, porque ella misma es la suprema reguladora de la verdad, de suerte que la Palabra del Señor, que la Iglesia tiene en depósito y de la cual dispone, cuyo sentido ha establecido con autoridad y que se ha convertido así en una grandeza eclesiástica, no tiene ya autoridad

[19] *Divino afflante Spiritu*, Gregoriana Editrice, Padua, 1943, p. 20; Bartmann, *op. cit.* I, 43-45.

*sobre la Iglesia,* ya no tiene libertad en la Iglesia, sino que es prisionera de ella, cuyos ministros no son ya sus siervos, sino sus señores y amos. Con el resultado, además, de que esa verdad que ya no puede ser "objeto de libre discusión entre los teólogos"[20] y tanto menos entre el pueblo de los creyentes, considerado en estado de perenne minoría de edad e incompetencia, llega a ser forzosamente substraída al interés vivo y activo de los hombres.

### 3. *La posición humanista*

En el extremo opuesto de la posición católica se encuentra la posición que llamaremos humanista, aun cuando el término no sea preciso y tenga acepciones muy diversas. Si en el catolicismo el Espíritu de Dios es substituido por el magisterio de la Iglesia, aquí se produce un fenómeno de substitución del Espíritu de Dios por el espíritu del hombre. Substitución distinta de la primera con su imponente aparato de garantías institucionales, y, sin embargo, profundamente afín y no menos grave tanto en sus premisas como en sus consecuencias.

Esta posición, que hemos llamado humanista porque coloca el criterio interpretativo *en el hombre,* se bifurca en dos tendencias: una tendencia espiritualista y una tendencia racionalista. Ambas tendencias tienen sus raíces en los motivos renovadores del siglo XVI; hecho que puede explicar en parte, aunque ciertamente no justificar, el equívoco del pensamiento católico, que desde hace cuatro siglos confunde al protestantismo con estas tendencias, tan acérrimamente combatidas por los reformadores, y que, fundándose en ese equívoco, interpreta la mayor parte de las veces el protestantismo como un fenómeno de secularización del cristianismo, con el cual ya no es posible un diálogo sobre la base de la fe y dentro de la Iglesia.

En los libelos de 1544 — *Brieve Instruction pour armer tout bon fidèle contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* y *Aux ministres de l'Eglise de Neufchâtel contre la secte fanatique et furieuse des Libertins, qui se disen Spirituels* — lo mismo que en la *Institución,* Calvino había individualizado con clarividente penetración los fundamentos de la tendencia espiritualista. Observa que esos *forcenez,* habiendo oído hablar de la *libertad* prometida en el Evangelio, no reconocen ya ninguna limitación a su propia libertad (I. C. IV-XX-1,

20 Cf. nota 12.

Hay que preguntar a esos "orgullosos fantásticos, que ni reputan de valor otra iluminación, sino cuando apartándose y rechazando lejos la Palabra de Dios, toman temerariamente todo lo que se les viene a la fantasía...: qué es ese espíritu por cuya inspiración son arrebatados tan alto que osan condenar toda doctrina de la Escritura como pueril y demasiado vil. Pues si responden que es el Espíritu de Cristo, su seguridad es ciertamente demasiado ridícula" (I-IX-1).

En estas lúcidas reflexiones del reformador ginebrino, quien subrayó él mismo las palabras *espíritu* y *libertad,* está recogida en germen y avaluada con seguro juicio la característica de una posición que tendría en los siglos siguientes inmensos desarrollos teológicos y filosóficos: la reducción de todo dato objetivo a pura interioridad, la desvalorización de la letra "que mata" (I-IX-1 y 3) para confiar en las iluminaciones del propio espíritu considerado como generador de verdad, la inmediatidad entusiasta y la autonomía de la relación con lo divino. No le es dado al espíritu del hombre, con todos sus raptos y sus embriagadoras ilusiones, comprender e interpretar rectamente la Palabra de Dios. El criterio interpretativo de la Palabra no está en nuestras posibilidades espirituales, sino en el Espíritu de Dios mismo; con esto se debe entender de la manera más rigurosa no un espíritu cualquiera, sino el Espíritu de la Palabra: en realidad, "¿qué autoridad tendrá el Espíritu sobre nosotros, si no es discernido por una señal muy cercana?" (I-IX-2).

Pero lo que dos siglos más tarde se llamaría libre examen o espíritu crítico, la tendencia más propiamente racionalista de la posición que estamos examinando, halla evidente expresión en un documento interesante, animado de un cálido aliento religioso e impregnado, por otra parte, de tonos ya casi iluministas. Se trata de una disertación hasta ahora poco conocida de Sebastián Castalión (1515-1563), un humanista contemporáneo de Calvino, titulada: *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir.* El que no sin razón ha sido definido como "el gran iniciador liberal", [21] quiere subordinar las Sagradas Escrituras y la religión cristiana al *examen* de la experiencia y de la razón, en declarada oposición con aquellos que se jactan de ser los reformadores de la Iglesia y que no son sino ciegos guías de ciegos. [22] En los escritos sacros hay partes que deben ser consideradas como la

[21] Op. cit. Ginebra, 1953, Prefac. p. 19.

[22] Op. cit. pp. 30-40s. 45-47-52.

misma Palabra de Dios, mientras otros deben ser considerados como testimonios y opiniones humanas; no hay que colocar los unos en el mismo plano que los otros; la decisión al respecto se funda ante todo en "argumentos de razón". [23] El método racional constituye el medio seguro para "extraer la verdad" en medio de las corrientes encontradas de opiniones de sectas "por las cuales la Iglesia está siendo combatida". [24] El principio de la sabiduría es "dudar". [25] Porque las Sagradas Escrituras son de tal naturaleza que los más pueden apoyar todas sus opiniones sobre su autoridad; los unos y los otros pueden hallar en ellas argumentos en favor de sus respectivas tesis". No es suficiente interpretar ciertos textos a la luz de otros textos, porque "todas las sectas hacen así, y por lo tanto nunca llegan a entenderse". No se trata de la autoridad de las Escrituras, porque todas las sectas están de acuerdo sobre este punto: el problema está en establecer cómo hay que interpretarlas. Si no se ha llegado a un acuerdo con los métodos empleados durante tantos siglos, es necesario "inaugurar otro método basado en un principio evidente para todos e incontrovertible". "El principio de que hablo está constituido por el sentido y la inteligencia. Estos son los instrumentos del juicio y por lo tanto no hay duda que a ellos hay que confiarles la misión de juzgar... Si se hacen a un lado el sentido y el intelecto, ¿quién decidirá la cuestión?" [26] Después de un ardiente elogio de la razón que es la "hija de Dios", que "fué antes que todas las Escrituras y ceremonias, antes de la misma creación del mundo, y será eternamente después de todas las Escrituras y ceremonias", que "Dios mismo no puede abolir", que "es como un discurso eterno de Dios, mucho más antiguo y seguro que las Escrituras... un discurso continuo de la verdad que no cesa de hablar eternamente dentro de nosotros" [27] — Castalión pasa a aplicar su principio, distinguiendo entre los pasajes de las Escrituras y los artículos de fe que se pueden "ignorar" como "no necesarios para la salvación", es decir, en realidad no conformes con la razón, y racionalizando los otros, de manera de operar una reducción del cristianismo a una ética. que representa "el fin de toda disputa teológica". [28]

---

[23] Op cit. pp. 64-66-73.

[24] Op. cit., pp. 29-74.

[25] Op cit., p. 76.

[26] Op. cit., pp. 85, 86, 87, 91, 93.

[27] Op. cit. pp. 99-101.

[28] Op. cit., pp. 77-84.

Verdaderamente se pueden considerar estas páginas como el manifiesto del libre examen; detrás de ellas se perfila el proceso que conduciría por una parte a la autonomía del hombre moderno, en quien la conciencia y la razón ascienden a criterio de verdad, y por otra aquel imponente complejo que es la crítica bíblica del siglo XIX. No obstante las generosas ilusiones de Castalión y de sus secuaces, de que la razón individual representara el remedio infalible de la multiplicidad de opiniones religiosas y de la división de la Iglesia, este criterio se reveló como un criterio disolvente no sólo de la unidad de la Iglesia, sino del misterio del Espíritu, en su función de guía para la comprensión de lo que Jesús ha dicho. A primera vista se tiene la impresión de estar aquí lejísimo del criterio romanista, que erige el magisterio de la Iglesia en suprema autoridad, a quien compete definir la verdad y la auténtica interpretación de la verdad, cuyas definiciones valen *ex sese*, sin recurso crítico a la Escritura, para quien la Iglesia no está ya subordinada a la autoridad de la Palabra, sino a la inversa, la Palabra sujeta a la utoridad de la Iglesia. Aquí, concretamente, no es el magisterio de la Iglesia, sino el hombre, el que se coloca como supremo intérprete de la verdad, y el juicio de su razón y de su espíritu vale como última instancia, sin posibilidad de ulterior apelación, sin referencia a nada superior, *ex sese*, de tal modo que el hombre no resulta ya sujeto a la autoridad de la Palabra, sino a la inversa, la Palabra subordinada a la autoridad del hombre que, soberano, domina el campo. Razón tiene Weber al observar: "La lucha de los reformadores contra la Iglesia romana y contra los iluminados tiene, aun del punto de vista hermenéutico, un significado inmediato: se desenvuelve sobre los dos frentes contra la autocracia". [29]

### 4. *La posición protestante*

Contra la posición que coloca al *magisterio de la Iglesia* como intérprete de la Palabra, contra la posición que erige a la *conciencia individual* en intérprete de la Palabra, se levanta pues la posición protestante. El protestantismo osa afirmar paradójicamente: *Dios mismo* es el intérprete de su Palabra.

Esta tesis podría ser rebatida sobre la base de un escrito de Lutero, su famosa apelación "A la nobleza cristiana de la nación ale-

---

[29] O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik,* Neukirchen Kreis Moers, 1955, I/354.

mana". Lutero declara que uno de los bastiones tras los cuales "los romanistas" se han escudado siempre contra todo intento de reforma, es la afirmación de que nadie, fuera del papa tiene autoridad para interpretar las Sagradas Escrituras, mientras en cambio "hay entre nosotros tantos cristianos piadosos que poseen la recta fe, el espíritu, la inteligencia, la palabra y el pensamiento de Cristo; ¿por qué, pues, se debe rechazar la palabra y el pensamiento de éstos y seguir al papa, que no posee ni la fe ni el espíritu?... El papa solo no debe tener razón, si es verdad el artículo: "Creo en una Iglesia cristiana, pues de otro modo habría que orar así: "Creo en el papa que está en Roma", restringiendo así la Iglesia cristiana a un solo hombre... Siendo así que todos somos sacerdotes... y todos poseemos un Evangelio, una fe y los mismos sacramentos. ¿cómo sería posible que no tuviésemos el poder de sentir y juzgar lo que es justo e injusto en materia de fe? ¿Dónde iría a terminar entonces la palabra de Pablo (1 Cor. 2:15): "el hombre espiritual juzga todas las cosas; mas él no es juzgado de nadie" y (2 Cor. 4:13) que tenemos "el mismo espíritu de fe"...? Por todos éstos y muchos otros dichos podemos sentirnos hechos osados y libres, y no permitir que las falsas palabras del papa amedrenten el espíritu de libertad, como lo llama San Pablo, sino juzgar osadamente todo aquello que ellos hacen o dejan de hacer según la comprensión de la Escritura que nos viene de la fe... Así conviene a todo cristiano, que tenga en su corazón la fe, estar en guardia y condenar y combatir todos los errores". [30]

Un lector superficial o mal dispuesto podría entender estas palabras como el manifiesto de la capacidad de todo hombre para interpretar las Escrituras, y muy a menudo así han sido interpretadas; representan en cambio el manifiesto de la participación de toda la Iglesia en la responsabilidad activa de la fe, contra el monopolio sacerdotal. No se trata de la cuestión de interpretar las Escrituras, sino de juzgar el estado de la cristiandad *según la comprensión de las Escrituras que nos viene de la fe.* [31]

En realidad, Lutero enseña que para comprender la Escritura en su totalidad y cualquier pasaje de la misma, es necesario el Espíritu; el

---

[30] *An der christliche Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520, en: Martín Lutero, *Ausgewählte Werke,* Munchen & Leipzig, 1914. II/14.

[31] *...nach unsern glaübigen Verständnis* (en el original: Verstand) *der Schrift;* literalmente "según nuestra creyente comprensión de la Escritura".

hombre no puede comprender ni una jota de las Escrituras si no tiene el Espíritu de Dios,[32] si no ha sido iluminado inmediatamente por el Espíritu Santo, aparte de cuya acción las palabras son simples palabras.[33] Cuando la Palabra de Dios "golpea las orejas, busca interiormente al Espíritu. Pero donde no está el Espíritu, el que escucha no se diferencia en nada de un sordo".[34] El Espíritu viene en La Palabra y "da la fe, donde y a quien quiere".[35]

También Zuinglio enseña que nadie puede entender la Palabra de Dios si Dios mismo no lo ilumina;[36] pero le estaba reservado a Calvino el sistematizar la doctrina *del testimonio del Espíritu Santo.*

Calvino vió con prístina claridad que el fundamento de la fe, aquel del cual depende toda otra certidumbre, no puede ser ni la autoridad de la Iglesia, ni los juicios individuales, sino que debe ser buscado en otro plano: *más arriba.*[37] En 1539, desde su exilio en Estrasburgo, escribía al cardenal Sadolet: "Lo cierto es esto: que la fe cristiana no debe estar fundada sobre el testimonio de los hombres, ni apoyada en opiniones dudosas, ni mucho menos sostenida por autoridad humana, sino esculpida en nuestros corazones por la mano del Dios vivo... Esta es la firme y plena certidumbre" contra las arrogantes pretensiones de las "dos sectas, que parecen ser muy distintas", pero que en realidad no lo son en su voluntad de separar y dividir el Espíritu de la Palabra: el papa y los anabaptistas.[38] Dios solo tiene competencia para interpretar y hacer interpretar rectamente la Palabra: como se dice en la *Institución*: *Deus solus de se idoneus est testis in suo sermone*: "Esta palabra no obtendrá fe en el corazón de los hombres si no está sostenida por el testimonio interior del Espíritu, por cuanto es necesario que el mismo Espíritu que ha hablado por boca de los profetas entre en nuestros corazones y los toque en lo vivo... Iluminados por su virtud no creemos por nuestro juicio o el de otros que la Escritura es de Dios;

---

[32] *Vom unfreien Willen;* en: Ausgewählte Werke.

[33] *Das Magnificat,* en *Sämtliche Werke,* Erlangen, 1850, 45/212.

[34] *Kleiner Galaterkommentar,* 1519, en Gál. 3:2 s., W. A. 11/509.

[35] *Wider die Himmlischen Propheten,* 2 V. Teil. 1525, en S. W., Erlangen 1841 29/134s. 205.

[36] *Von Klarheit und Gewüse oder Unbetrogliche des Worts Gottes, von Huldrychen Zwingli gethon und beschrieben zum Zürich im* 1552 *Jar.* Ver sobre todo las tesis de 1523: *Werke,* Zurich 1828, I.

[37] I. C. I/VII/4.

[38] L'Epitre à Sadolet, en *Oeuvres de Calvin,* Ginebra, 1934, 11/51-75.

sino que por encima de todo juicio humano concluimos en modo indudable que nos ha sido dada por la misma boca de Dios, por medio del ministerio de los hombres, como si en ella contempláscmos cara a cara la esencia de Dios. No buscamos argumentos o verosimilitudes sobre los cuales fundar nuestro juicio; sino que le sometemos nuestro juicio y nuestra inteligencia como a algo que supera la necesidad de ser juzgado. [39]

Si el hombre está sólo delante de la Palabra, ésta resuena en sus oídos "sin tocar el corazón"; pero si el Espíritu de Dios está obrando, entonces aquella "nos comunica a Jesucristo; es la Palabra de Dios que convierte las almas, que da sabiduría a los pequeños".[40]

Esta convicción, vista desde afuera, puede ser juzgada como un criterio vago, intangible, peligrosamente sujeto al arbitrio del individuo, disgregador de la unidad de la Iglesia; pero vista desde adentro se nos aparece como una instancia insuperable de la fe. Se podría decir que existe un *sola fide* que vale en el campo de la interpretación de la Escritura como en el campo de la justificación. Fe en el Dios fiel que no abandona a su pueblo, que un día habló a los profetas y a los apóstoles por medio de su Espíritu, y que por el testimonio de ellos, en virtud del mismo Espíritu, habla hoy a aquellos a quienes llama a conocerlo y servirle. Este Espíritu no debe ser confundido con cualquier espíritu fantasioso, sino que debe ser "discernido por una señal muy cierta"; se trata siempre del mismo y eterno Espíritu —"en todo semejante y conforme a sí mismo, perpetuamente constante"— de aquel Dios que no renuncia a ser el Dios viviente y que no cede a otros su actividad. La "señal muy cierta" para reconocerlo es que el Espíritu de Dios, "al cual todas las cosas debieran estar sujetas" está "sujeto a la Escritura", está "de tal manera unido y ligado a su verdad, que ha expresado en las Escrituras, que manifiesta su virtud cuando la Palabra es recibida con la deferencia que corresponde". De modo que "la palabra es como un instrumento por medio del cual el Señor dispensa a los creyentes la iluminación de su Espíritu. Porque no conocen otro Espíritu que aquel que habitó en los apóstoles y habló por su boca, por el cual se ven siempre reducidos y reconducidos a prestar oídos a la Palabra". [41]

---

39 I. C. I/VII/4, 5.

40 I. C. I/IX/3.

41 I. C. I/IX/3.

Esta convicción fundamental está expresada en las confesiones de fe de las iglesias reformadas.[42]

Se puede decir, pues, que "el principio escritural de los reformadores es la confesión de la divina libertad del Espíritu Santo y del señorío único de Jesucristo en su Iglesia".[43] Por consiguiente, no libre examen *de parte del hombre,* que puede creer lo que quiera, sobre la base de un criterio subjetivo, que se construye una fe personal, descartando de las Escrituras aquello que no concuerda con su propio esquema y puntos de vista y sacando de las Escrituras, pero también de su propio mundo interior y ambiental, de la cultura y del espíritu de la época los materiales para su propia construcción. Sino exactamente lo contrario: libre examen, libre juicio, libre crítica *de parte de Dios,* de todas nuestras opiniones, de toda nuestra posición privada e histórica, es decir, una fe que no reivindica para sí misma ninguna libertad "directa, absoluta e intrínseca"[44] una fe que no erige ninguna otra autoridad individual o eclesíastica al lado o por encima de la del Señor, sabiendo que su promesa de guiar a la Iglesia "a toda verdad" (Juan 16:13) no es una promesa pronunciada en vano, sabiendo que El sondea el corazón y los riñones de su Iglesia para preservarla de los yerros de los hombres que quieren seguir sus propios espíritus privados y colectivos, en vez de su Espíritu, para conservarle la libertad de su redención. En realidad solamente cuando en la Iglesia la Palabra del Señor tiene la autoridad y la libertad de ser la Palabra *del Señor,* es decir, cuando la Iglesia no reivindica para sí misma una autoridad autónoma que vaya en detrimento de la autoridad del Señor en la Iglesia, la Iglesia es Iglesia, y en consecuencia tiene lugar el común consentimiento, el

---

42 Cf. la Confesión galicana, Art. 4; la Confesión valdense, Art. 4; la Confesión de Westminster I, Arts. 5, 6, 10; la Confesión escocesa Art. 18, etc. Esta última tiene expresiones significativas: *la potestas interpretandi* no es de competencia de una persona privada o pública, ni siquiera de una iglesia, sino del mismo Espíritu de Dios que ha inspirado las Escrituras. Si surjen disputas acerca de la interpretación de un texto, se ha de tomar en consideración lo que dice el Espíritu Santo "conforme a sí mismo". "Porque es cierto que el Espíritu de Dios, que es un espíritu de unidad, no se contradice jamás. Si por lo tanto una explicación, una interpretación o una opinión de un doctor, de una iglesia o de un concilio contradicen la clara Palabra de Dios tal cual se halla escrita en otro pasaje bíblico, entonces va de suyo que aquellos no están de acuerdo con la misma intención y propósito del Espíritu Santo". Cf. *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche,* Zollikon, Zürich, 1938, p. 105; Karl Barth, *Connaitre Dieu et le servir,* Neuchatel, 1945: pp. 25, 164, 168s.

43 O. Weber, Op. cit. I/354.

44 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik,* Zollikon, Zürich, 1945, I/2/741.

encuentro de todos en el Unico, la real participación en la comunión de los santos, en la conciencia despierta de sucesión apostólica no fundada sobre un legalismo institucional, sino alimentada por la comunión del Espíritu de la Iglesia universal que sigue a su único Jefe y escucha su Palabra, la analogía de la fe del individuo con la fe de los creyentes de todos los siglos, conducidos por el Espíritu a la obediencia de la fe, que es libertad de toda tiranía. Porque donde el Espíritu del Señor manifiesta con autoridad su presencia, allí hay libertad.

De modo que aquello que ha sido definido como el punto más débil, el talón de Aquiles [45] de la teología protestante, se revela en realidad como el más fuerte. Precisamente porque no está fundado sobre una justificación lógica, sino que expresa la clara y simple conciencia de lo que está fundado en Dios y solamente en Dios. [46]

## 5. *La situación confesional actual*

Hemos tratado de enfocar las tres posiciones históricas en el problema de la interpretación de las Escrituras, que está desde hace siglos en la base de las disidencias confesionales. ¿Qué lugar ocupan estas tres posiciones en la situación confesional actual?

Digamos desde ya que hoy no nos encontramos frente a posiciones estáticas, sino que se ha verificado entre estas posiciones históricas una osmosis estimulante y fecunda promisoria de futuros desarrollos.

*La posición católica,* aunque continúa colocando el magisterio de la Iglesia como supremo criterio de interpretación, ha experimentado una sacudida saludable por el reconocimiento, de boca del mismo Pontífice, de la necesidad de recurrir al texto original, del valor del sentido literal establecido basándose en la filología y el confrontamiento con los pasajes semejantes, de la observación indispensable de las leyes de la crítica, de la utilidad de buscar las formas literarias que presidieron la redacción de las Escrituras, de los nuevos planteos que dan a problemas antiguos las indagaciones recientes, de la seriedad objetiva de las investigaciones de los exégetas no católicos, y finalmente,

---

[45] La expresión pertenece a Fr. Strauss: *Die christliche Glaubenslehre*, 1840, I/136, cit. por K. Barth, Op. cit. I/2/598; cf. Th. Preiss: *Le témoignage intérieur du Saint Esprit,* Neuchatel, 1946, p. 9; H. Heppe: *Reformierte Dogmatik,* Neukirchen, Kreis Moers 1935, p. 24.

[46] K. Barth: *La doctrine réformée, son essence et sa tache,* en: *Parole de Dieu et parole humaine,* Paris, 1933, p. 242.

nos atrevemos a decir, del principio del libre examen en el sentido pragmático de la lectura directa y cotidiana de las Escrituras en idioma vulgar por parte de los creyentes.[47] Se podría decir, empleando la expresión de un estudioso católico, que estas disposiciones pontificias señalan el fin del estado de sitio en que ha vivido la teología católica después de la Reforma, desde el concilio de Trento en adelante.[48]

*La posición humanista* ha atravesado una crisis de la cual no se ha repuesto aún, desde que, después de la publicación del *Römerbrief* de Karl Barth, se vió obligada a comprender que una exégesis que haya perdido su referencia al Espíritu, que se desenvuelva fuera de la analogía de la fe y que trabaje desprovista de conciencia y de responsabilidad eclesiástica, no saca de las Escrituras más que "la carne y la sangre", y en ello tiene su limitación. Pero es necesario aceptar que hoy no es concebible ningún estudio de las Escrituras que ignore la etapa crítica. Cuando los humanistas del siglo XVI colocaban las premisas del espíritu crítico, trabajaban no sólo sembrando gérmenes que habrían de revelarse fecundos en insospechados desarrollos para el porvenir humano y científico, sino que contribuían a proporcionar a la ciencia exegética instrumentos indispensables, cuya naturaleza exquisitamente teológica hoy estamos en condiciones de valorar. Un exégeta de fama internacional, Cullmann, ha llamado con autoridad la atención de los estudiosos sobre la necesidad imprescindible de la exégesis filológica e histórica, necesidad fundada sobre la esencia misma de la revelación bíblica que concierne no a ideas, sino a la historia: "Quien dice Jesús de Nazaret, dice *historia*".[49] Eliminar de la exégesis la crítica filológica e histórica equivale a eliminar del Evangelio el escándalo de la humanidad de Jesús. De ahí que se pueda decir que la posición humanista aunque haya tomado posiciones en apariencia profanas, ha prestado a la Iglesia universal un servicio providencial e insustituible.

---

[47] Afirmaciones que se encuentran todas en la ya citada encíclica *Divino afflante Spiritu*.

[48] La expresión ha sido empleada por P. L. Bouyer en *Dieu Vivant* Nº 2/1945/142, a propósito de los trabajos de teología neotestamentaria del P. L. Cerfaux, y está citada por R. Aubert en *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, París, Tournai, 1954, p. 16.

[49] O. Cullmann, *La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible*, en Verbum Caro, Vol. 3, Nº 9, 2/1949, p. 5. Cf. M. Goguel, *La critique et la foi*, en *Le problème biblique dans le Protestantisme*, París, 1955, p. 11 s.

*La posición protestante* ha sido conmovida en su siempre posible autoseguridad por siglos ya de crítica bíblica, y hoy está siendo objeto de las continuas solicitaciones provenientes del coloquio ecuménico, por lo cual su tradicional libertad ha reconocido la necesidad de acceder a un *consenso* que establece reglas de interpretación objetiva, [50] y por el cual doctrinas seguras, que durante siglos parecían establecidas, son reexaminadas en la confrontación con la Palabra y con las otras confesiones, de modo que resultan renovadas y transfiguradas en su perspectiva y en un equilibrio distinto con los otros elementos del mensaje cristiano y la Iglesia adquiere una conciencia más aguda de no haber alcanzado su propia sistematización, ni exegética ni doctrinal, sino de estar en perenne búsqueda de la plenitud de Cristo hasta el día en que Dios sea todo en todos. [51]

Estas señales de esperanza, que surgen de los más diversos puntos del horizonte de la Iglesia universal, no pueden ser subestimadas.

---

50 A. Richardson - W. Schweitzer, *La autoridad de la Biblia en el día actual,* publicación de la Comisión de estudios del Concilio Mundial de Iglesias. Buenos Aires, La Aurora, 1954, pp. 93 ss. Véase "El Predicador Evangélico", Vol. VIII, Nº 29, 1950, p. 64.

51 Para el aspecto ecuménico del problema hermenéutico, véase el amplio volumen de W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Oeckumene,* Gütersloh, 1953.

# BIBLIOGRAFIA

## VINCENT TAYLOR: *Forgiveness and Reconciliation.* London: Macmillan, 1952.

Solemos hablar del perdón, la justificación, la reconciliación, la comunión, la santificación, y la expiación o redención, de modo tal que el sentido particular de cada una de estas expresiones, pase a mezclarse con el de las otras.

Sin duda establecer distinciones muy precisas es sutilizar demasiado; pero no hacerlas es oscurecer el pensamiento. Ciertamente el gran erudito británico Vincent Taylor nos presta señalado servicio con su obra *Forgiveness and Reconciliation,* al arrojar luz sobre estas cuestiones.

Toma el autor uno a uno los vocablos enumerados y los estudia en el contexto de los diversos pasajes del Nuevo Testamento en que aparecen y llega a las conclusiones que sintetizamos en este artículo.

### *I. EL PERDON*

Resulta más difícil determinar su significación de lo que a primera vista pudiera parecer. El minucioso estudio crítico de los términos lleva a Taylor a las siguientes conclusiones:

1. El Perdón es tan sólo la remoción o anulación de los obstáculos en el camino a la reconciliación.

2. En general, el perdón no aparece relacionado directamente con el propósito fundamental de la muerte de Cristo, aunque en algunos pasajes aparece como uno de sus resultados.

3. La condición del perdón, como es sabido, es el arrepentimiento, y en las enseñanzas de Jesús se reclama un espíritu perdonador.

4. En el Nuevo Testamento el perdón es casi siempre el perdón de Dios, (aunque en los Evangelios se hace más hincapié en el deber de perdonar a otros, que en otras partes).

(Es notable que en 10 libros del Nuevo Testamento no haya ninguna referencia al perdón, y sólo una en el Evangelio de Juan) y en 11 libros no hay referencia al arrepentimiento).

De donde resulta que el sentido de "perdón" en el N. T. es de un alcance mucho más restringido que el que ha alcanzado en el desarrollo del pensamiento teológico posterior. Sobre todo la parábola del Hijo Pródigo, ya contiene la tendencia a un concepto más amplio que lo hace desembocar en el concepto de reconciliación.

Taylor no recomienda que se haga un uso restringido del término perdón, pero sí reclama que se tenga en cuenta el hecho de que en el Nuevo Testamento el término no alcanza la amplitud de significación que tiene en el lenguaje teológico y lo reclama a favor de una exégesis sana y de claridad de pensamiento en la teología.

### *II. LA JUSTIFICACION*

Esta palabra tiene su humilde cuna en el foro; es de origen legal. "Pero el pensamiento de San Pablo rompe los mol-

des forenses en que lo vierte, en virtud de la idea hebraica de justicia que es para él determinante". (p. 31).

Analiza los estudios lingüísticos de Sanday, Headlam, De Witt Burton, C. H. Dodd, y G. Schrenk (este último en el Theologisches Worterbuch de Kittel), y llega a la conclusión de que el término no puede significar: "hacer justo" sino más bien "declarar justo", "vindicar" o "tratar como a justo". Pero estos tres sentidos, tienden a sugerir una ficción ética: que se diga que es justo alguien que no lo es.

Menciona en especial a Pablo, por ser él quien más profunda y sistemáticamente empleó el término. Las siguientes, encuentra Taylor, son las notas características del pensamiento del Apóstol.

1. La justificación es una actividad iniciada por Dios, y por lo tanto, manifestación de la gracia divina. Rom. 3:24, 8:30, 33. Gal. 3:8. Rom. 3:20, 4:2; Gal. 2:16 y Gal. 3:11).

2. La justificación es un acto escatológico traído al presente, y que tiene, por consiguiente significación para el hombre aquí y ahora. (Rom. 2:13, 1a. Cor. 4:4, Rom. 5:19, son pasajes que muestran su aspecto escatológico. En cuanto a que los hombres son justificados ya, véase el tiempo presente en: Rom. 3:24-28. Gal. 2:16, 3:8, 11, 24. Hech. 13:39. Rom. 5:9).

3. La justificación está condicionada por la fe de parte de los hombres. (Gal. 2:16). La fe en cuestión no es fe en general sino la fe en Dios manifestado en Cristo y su obra. (Rom. 3:26). "La fe a lo sumo es una causa condicionante de una actividad basada en la gracia de Dios y expresada e incorporada en la vida y muerte de Jesucristo". (p. 38).

4. La base de la justificación es la obra redentora de Cristo. Rom. 3:24 y sigtes. 5:9. Estos pasajes reclaman una interpretación de la muerte de Cristo que subrayen su significación sacrificial.

La doctrina de la justificación por la fe, da asidero a muchas de sus objeciones gracias a una expresión que ocurre en Gal. 3:6 y en Rom. 4:1-12, 22, a saber "le fué imputada justicia". Como si la justicia fuese más bien imputada que real. Taylor sostiene que estos pasajes deben ser interpretados a la luz de la enseñanza general de Pablo sobre el tema y no al revés.

Para el Apóstol, la justificación es "la acción (de la Gracia) de Dios, al aceptar a los hombres como justos en consecuencia de una fe que descansa en su actividad redentora en Cristo". (p. 48). La fe que justifica, no es pues la fe en general, ni siquiera la fe en Dios, sino la fe en Dios, activo en el ministerio redentor de Cristo.

Pero tampoco la muerte de Cristo sola opera nuestra justificación. "Estamos justificados cuando el alma suspira su hondo Amén, a todo lo que Dios ha hecho a su favor". (p. 48).

"Cuando se dice que Dios justifica a los hombres, se significa que él los declara ser justos a sus ojos en virtud de condiciones espirituales que le son válidas, a saber: la fe en él como Salvador y Redentor de los hombres".

De aquí se deduce, entonces, que la justificación, en el pensamiento de Pablo, no puede considerarse como ficticia, ni como resultado de un mero ipse dixit de Dios, todo lo cual dejaría a la doctrina desprovista de carácter ético. Pero tampoco es mérito humano alguno que sería su negación. "La justificación es real, ética, activa y obligatoria en el sentido de que es lo que Dios exige y hace posible". (pág. 54).

¿Qué es esta justificación entonces? El hombre es justificado, o hecho justo "porque mediante la fe en Cristo Redentor, aquel adquiere una mentalidad justa o correcta (righteous)". (p. 59). Y cita a Dodd así: "En el fondo el hombre está bien (right, justo) o mal de acuerdo a su relación con el centro personal de realidad que es Dios"... "El hombre que está en la relación de confiada entrega (que es rendición de fe)

a Dios, es justo, o están bien (is right). Es justificado no en forma ficticia, sino por veredicto de la realidad". (pág. 59).

La fe que salva consiste "en una fe que descansa en el Dios que en Cristo hace por nosotros, lo que nosotros de nosotros mismos no podemos hacer y crea así en nosotros una mentalidad justa, por la cual no podemos reclamar crédito alguno". (pág. 60).

No puede haber comunión con Dios mientras el hombre ame al pecado y consienta a él. La justificación tiene que significar un cambio de mentalidad, de actitud espiritual, de modo que Dios pueda considerarla justa ya sea por una perfección ética alcanzada (que nadie alcanza) o ya por estar situada con El, en una relación al pecado. a la justicia y a la verdad que sólo El puede hacer posible. (p. 68).

### *III. RECONCILIACION*

A pesar de lo vital de este concepto los únicos pasajes paulinos que le sirven de base son 2a. Cor. 5:18-20 Rom. 5:10 y sigte. Efes. 2:16 y 1:20 y sigte.

Después de estudiar minuciosamente estos pasajes Taylor resume sus conclusiones de esta manera: (1) Por reconciliación, entiende Pablo la restauración de los hombres a la comunión con Dios. (2) La reconciliación es de los hombres a Dios y no a la inversa. (3) Es un acto más bien que un proceso; y es un acto realizado por Dios. (4) A ese acto nada pueden contribuir los hombres, salvo su consentimiento y disposición a ser reconciliados. (4) La condición de la cual son liberados es la de enemistad o extrañamiento. (5) El acto de reconciliación es efectuado por medio de Cristo y el poder de su muerte sacrificial. (pág. 84).

Pero si bien la palabra reconciliación no aparece con más frecuencia el concepto de reconciliación aparece casi constantemente en el Nuevo Testamento.

En efecto, la reconciliación con Dios y *la paz* aparecen como sinónimos en varios pasajes del N. T. especialmente en Efes. 2:14-17. Col. 1:20 y Rom. 5:1 y sigtes. La reconciliación no sólo es restablecer relaciones con Dios, sino también recibir el don de su paz. Ella significa una transformación en la disposición y experiencia de los hombres que de vencidos y frustrados se ven llevados a armoniosa relación con la voluntad de Dios. Esto nos indica que la reconciliación es, además de ser un acto del amor redentor, un estado de bienaventuranza. Todo lo cual, es un don libre de Dios. (90/1).

También hay una estrecha relación entre la reconciliación y la *libertad*. Son muchas las citas que se traen a colación sean de Pablo, Pedro o Juan, o Santiago. Evidentemente el cristianismo primitivo tuvo en su pensamiento y experiencia un lugar muy importante para la idea de la libertad. Era libertad del pecado, de la Ley, y de la corrupción. Significaba una vida de libertad religiosa y moral que asomaba en servicio a Dios y al hombre (p. 92).

No menos íntima es la relación entre la reconciliación y la *filiación*. Somos hechos hijos de Dios por un acto soberano de Dios mismo.

Taylor considera la cuestión de la paternidad universal de Dios y su corolario de que en un sentido todos los hombres son hijos de Dios. Reconoce la corriente teológica moderna que lo niega, pero declara que las palabras de Jesús son demasiado amplias para restringirlas únicamente a los creyentes. (Mat. 7:11, 5:44 y sigte. 5:9 y la parábola del Hijo pródigo).

Pero se apresura a agregar que en su sentido más hondo sólo podemos llegar a ser hijos de Dios. mediante una relación filial con Dios. Y es sobre esta filialidad, sobre la cual el N. T. concentra su atención. Ser reconciliado significa llegar a ser lo que potencialmente siempre fuimos, hijos suyos. (pág. 98). Somos hechos hijos, en el sentido hondo del término por un acto de Dios (Juan 1:12, Ef. 1:5).

Esta filialidad se basa en la fe (Gál. 3:26) y se conecta con la muerte de Cristo (Juan 11:52, Gal. 4:5).

En cuanto a la doctrina de la reconciliación, piensa Taylor que la teología moderna da señales de decadencia y presta atención más a los aspectos psicológicos de la reconciliación que la obra de Dios en Cristo, que la ha hecho posible.

### *IV. COMUNION*

Es evidente que la reconciliación con Dios se consuma en comunión con él. La comunión, en suma, describe la reconciliación misma y sus frutos. ¿Pero qué dice el Nuevo Testamento respecto a la comunión? Para determinar la respuesta a esta pregunta hace un estudio de varias expresiones que denotan la realidad de la comunión con Dios en Cristo.

1. Toma primero el término *koinonía* (comunión). Su primera observación es que muchas veces este término se emplea en una significación general sin una connotación religiosa. (l.c. 5:10). Así por ejemplo, de los derivados *koinonós* y *sukoinonós* (que aparecen 10 y 4 veces respectivamente) sólo tres veces denotan una experiencia religiosa: Filp. 1:7, 1a. Pedro 5:1 y 2 Pedro 1:4.

En cuanto al verbo *koinoneo* y *sukoinoneo*, de once pasajes hay sólo un caso en que se refiere a una experiencia espiritual. (1a. Pedro 4:13), y en este caso tiene un acento más bien práctico.

Luego toma el término *koinonía* en sí. Aquí observa que de 18 casos, probablemente doce (por lo menos diez) describen la comunión corporativa de los cristianos y sus relaciones en actividades concretas. Pero hay seis pasajes en que se refiere definidamente a una experiencia cristiana de comunión con Dios o con Cristo: 1a. Cor. 1:9, 10:16a; 10:16b; Filip. 3:10 1a. Juan 13b. 1a. Juan 1:6.

2. Seguidamente vuelve su atención a la expresión paulina "en Cristo" o "en el Señor", expresiones éstas que ocurren por lo menos 164 veces (según Deissman, sin contar las ep. a los Colosenses, Efesios y Pastorales). Taylor nota que esta expresión no siempre significa precisamente lo mismo.

Menciona una serie de pasajes (ej: Rom 6:11, 8:1, 2a. Cor. 5:17, Filip. 4:1, Rom. 14:17) en que Deissmann, Sanday, Headlam, Weiss y Flew, concuerdan en notar una unión o comunión de fe personal con Cristo mismo. (Observa, sin embargo que Schweitzer le da un significado casi físico, en virtud de sus teorías escatológicas).

Concluye Taylor que esta fórmula tiene un carácter esquemático y su sentido debe ser desentrañado aludiendo a otras expresiones con que Pablo describe la comunión con Cristo.

3. Para ello recurre a la idea de morir, resucitar y vivir con Cristo, por medio de las cuales el Apóstol habla de una relación espiritual con Cristo, que él mismo experimentaba y consideraba que cualquier cristiano podía experimentar. (Rom. 6:8; 8:17; 6.6; 2a. Cor. 7:3. Gal. 2:20. Rom. 6:4. Col. 2:12. Efes. 2:6; Col. 2:13; Ef. 2:4ss. Rom. 8:17. 2a. Tim. 2:11 y 12)

Se trata de una experiencia espiritual tan profunda que el creyente participa de las experiencias de Cristo en su vida, sufrimiento, crucifixión, muerte, entierro, resurrección, glorificación etc. "Estas experiencias no son simplemente eventos externos contemplados desde afuera sino experiencias en las que él participa en virtud de la relación de fe entre él y el Cristo Exaltado". (p. 118). Estas experiencias sólo son posibles en la comunión de la Iglesia, por su fe, su culto, sus sacramentos, es verdad; pero son fundamentalmente "experiencias personales del creyente que como individuo puede conocer por sí mismo. Su significado esencial es la desintegración del egoísta y su suplantación por Cristo. En ningún caso, el Apóstol da a entender una pérdida de su personalidad o suspensión de su conciencia; no es una di-

solución panteísta del ser de Pablo en el ser de Cristo. Esta experiencia conduce al creyente a una esfera más amplia de vida y más profunda de amor. Le capacita para cargar en su corazón el pecado del mundo. Es comunión con Cristo como Redentor, Salvador y Rey. No es, pues, una experiencia contemplativa que le lleva a huir de la realidad, sino una experiencia dinámica que le obliga a enfrentar los aspectos más sombríos de la realidad, sostenido por los poderes de la era venidera. Esto es lo que Pablo significa por la expresión "en Cristo".

4. Luego pasa Taylor a considerar las expresiones juaninas de "morar" y "permanecer" en Cristo. Y encuentra gran similitud de conceptos con las ideas paulinas, trayendo a colación muchos pasajes paralelos. Hace notar el carácter marcadamente ético de esta comunión a diferencia con el misticismo heleno. (1a. Juan 1:6). A ello hay que agregar otras expresiones como "ver a Dios", "conocer a Dios", "vida escondida con Cristo en Dios", etc. que apuntan a la misma realidad.

Después de subrayar el aspecto comunal de esta experiencia declara enfáticamente que ella no se produce automáticamente por el hecho de formar parte de la Iglesia y participar en su culto. Esta comunión es algo personal que brilla con más intensidad en el seno de la comunidad cristiana.

Otro punto más subraya antes de terminar con esta cuestión, a saber la relación entre la comunión con Dios y la de Cristo en la cruz. "Todo pensamiento de comunión con Dios que ignora la Cruz de Cristo es ceguera teológica". "Como posibilidad y como experiencia la comunión depende de la obra de Cristo". (p. 143). Y no sólo con la obra pasada de Cristo en la Cruz, sino que también esta comunión sólo alcanza su mayor altura y profundidad en la comunión con Aquel que vive para siempre e intercede sin cesar por nosotros.

### *V. LA SANTIFICACION*

La consumación y meta de la reconciliación y la comunión es la santificación, que ha recibido diversos y variados nombres.

Taylor considera primero la relación entre la santificación y la vida moral. "En el cristianismo no hay finalidades éticas que no sean a la vez espirituales, ni hay ideales espirituales que no sean éticos". (p. 143). Contra el peligro del antinomianismo como resultado de la doctrina de la salvación por la fe y no por obras, el Nuevo Testamento tiene un marcado énfasis ético.

Señala la importancia que en la enseñanza de Jesús tienen los aspectos morales. (Esto es evidente en los "paradigmas" (Dibelius) y en los *dichos* (de Q. M. y Marcos y Lucas). En ellos hay un tono ético inconfundible, pero en ninguna parte aparece ni el menor asomo de una moralidad existente por sí misma y para sí misma.

Bien en línea con esto está la enseñanza de Pablo, en la que no sólo hay ecos de la enseñanza de Jesús (como por ej. en Romanos 12) sino que sus escritos abundan en exhortaciones prácticas de severo sentido ético. Ej: 1a. Cor. 10:24, Gal. 5:13, Col. 3:14, 1a. Cor. 13, Rom. 15:14. Gal. 5:22, Filp. 4:8. Y luego aquellas exhortaciones más familiares Col. 3: 18; 4:1, Ef. 5:22-6:9). No menos cierto es esto en relación a los escritos juaninos, cuyos pasajes sería largo enumerar, y de Santiago, y de 1a. Pedro, y las Epístolas Pastorales y carta a los Hebreos.

La Santificación, además, es considerada en el N. T. como obra del Espíritu de Dios. Abunda nuestro autor en citas que saca de todo el Nuevo Testamento a este respecto. Pero sostiene que no tiene base neotestamentaria alguna la afirmación de que sea la santificación un don súbito y milagroso del Espíritu. Cuando el N. T. habla de ser llenados del Espíritu, no indica haberse alcanzado la perfección cristiana, sino ser imbuidos del poder de Dios.

El N. T. enseña claramente que la vida a la cual somos llamados es una vida en movimiento hacia la perfección ética y espiritual. (Ej: Mat. 5:48, Lc. 6:36; Mat. 5:8. Mc. 12:29-31, Mat. 22:40. En las epístolas: 1a. Tes. 3:13, 4:3, 5:23; 2a. Cor. 7:1; Rom. 6:19; Col. 1:28, 22; Ef. 4:12. Evangelio de Juan: 17:19, 15:2. 1a. Juan 3:2, 3:3, 6, 9. 5:18. etc., etc.) No sólo es doctrina ampliamente basada, sino insistentemente y urgentemente presentada.

Luego estudia los difíciles pasajes donde se presenta el ideal como una vida exenta de pecado: Romanos 6:2, 6, 11, 14, 22; y 1a Juan 3: 6, 9; 5:18. En ambos casos los relaciona con el contexto inmediato, y con el tenor general de las epístolas de Pablo y Juan, llegando a la conclusión de que: "Mientras nos apoyamos serenamente sobre la gracia de Dios, la posibilidad de perfección exenta de pecado no puede ser negada". Lo que estos pasajes significan es que no podemos colocar límites a la acción de la gracia de Dios en la vida humana; ni negar posibilidades de crecimiento espiritual que lleven a alturas mayores de las que corrientemente alcanzamos en ésta nuestra terrena peregrinación.

Una expresión que también aparece en el N. T. aunque no con tanta frecuencia es la de "ver a Dios". (Mat. 5:8, 2a. Cor. 4:6; 2a. Cor. 3:18; Juan 1:14, 12:45, 14:7, 9. 1a. Juan 3:2; Apoc. 22:4). En general esta expresión equivale a "conocer a Dios" o "estar en comunión con Dios". En este sentido hay que admitir que el N. T. lo incluye como parte del ideal de la vida cristiana.

Pero sin duda la expresión más adecuada para definir la santificación es la del "perfecto amor". Jesús mismo definió así la esencia de esta vida plena. (Mc. 12:-29-31. comp. Juan 13:34 s.) También los demás autores del N. T. lo declaran: Col. 3:14. Rom. 13:8; 1a. Tes. 4:9 etc. Especialmente: 1a. Cor. 13. Sgo. 1:12, 2:5; 2a. Tim. 3:4; 1a. Pedr. 1:8. Heb. 6:10. Más insistentemente aun en los escritos juaninos cuyas citas sería largo reproducir. Pero se nos habla mucho ahí del amor del Padre por el Hijo, y el amor de Dios al mundo, el amor de Cristo hacia los hombres, el amor de los hombres a Dios, y el amor al semejante como reflejo del amor de Dios, y finalmente del amor dentro de la comunidad cristiana.

El N. T. declara con nitidez que el amor es elemento esencial en el ideal cristiano. (pág. 174). Taylor concuerda con Nygren a quien cita de *Eros y Agape*: "Tenemos todo derecho a afirmar que la idea de Agape no es tan sólo una idea fundamental del cristianismo, sino *la* idea *par excellence*. La idea de Agape es una nueva creación del Cristianismo. Marca a todo el cristianismo. Sin ella nada de lo que es cristiano sería cristiano". (I, 32) (pág. 179). Y Taylor por su parte concluye: "...el ideal del Amor Perfecto es siempre alcanzado y sigue siendo algo por alcanzar, alcanzable, pertenece a esta vida y a la venidera; está aquí y más allá; en este momento y siempre." (p. 179).

Con todo, la perspectiva dentro de la cual hay que considerar la santificación es la perspectiva comunal. La mayoría de los pasajes citados están en plural; y todos están dirigidos no a individuos aislados sino a miembros de las comunidades cristianas. No puede nunca interpretarse la enseñanza neotestamentaria como la egoísta búsqueda de la perfección individual, aisladamente considerada. "Los santos" en el N. T. no son los perfectos, sino los separados para participar en la vida de una comunidad santa y escogida. Sólo en la comunidad es que se llega a la profundidad y plenitud del amor cristiano.

Importante, en fin, es recalcar que este ideal no es cosa del esfuerzo humano, sino obra de Dios en el hombre; para que la santificación sea un crecimiento en el amor perfecto, es "necesario un presente y continuo ministerio de Cristo,

que contenga en sí la promesa de la victoria sobre el pecado, la continua manifestación del amor divino y la perfecta revelación de la faz de Dios.

*VI. LA REDENCION O EXPIACION*

El último capítulo lo cansagra Taylor a establecer la relación entre estos diversos aspectos de la vida cristiana que es una e indivisa, y su concepción soteriológica establecida en dos obras suyas previas: "Jesús y su Sacrificio", y "La Redención en el Nuevo Testamento". Dicha concepción, en síntesis, es la siguiente:

(1) La redención es la obra de Dios para restaurar a los hombres a la comunión consigo y el establecimiento su Reino. (2) Es también la prueba final del amor de Dios, tanto por la revelación que de si mismo ella significa, como por la finalidad redentora perseguida. (3) Esta obra se realiza en la obra de Cristo, revelador de Dios y que a la vez provee cuanto es necesario para nuestra salvación. (4) Es obra vicaria, en cuanto se hace a favor de los hombres, y haciendo por ellos lo que ellos mismos no podrían haber hecho. (5) La obra de Cristo es representativa. Como Hijo del Hombre, Cristo actúa en nuestro nombre. Se identifica con nosotros y carga con nuestras angustias y las consecuencias de nuestro pecado, expresando al Padre aquella obediencia que nosotros deberíamos dar, la penitencia que deberíamos experimentar, la sumisión al juicio de Dios que deberíamos efectuar, pero nada de lo cual podemos nosotros ofrecer. (6) El ministerio de Cristo es también sacrificial, no como ofrenda de pecado o de culpa, sino por haber derramado su vida en sumisión voluntaria, a favor de los hombres, a fin de que pudieran ellos consentir libremente a cuanto El hace por ellos, y hacer así de El, el medio de su acercamiento penitente y de fe a Dios. (7) La Redención se c o n s u m a mediante la *fe-unión* con Cristo; los hombres aceptan y abrazan cuanto El ha hecho a su favor, y hacen de su ofrenda de sí mismo, su propia ofrenda mediante fe personal en el y comunión sacramental con El, y viven sacrificialmente en la comunión de sus padecimientos. (8) Es obra personal y comunal. Se manifiesta en la Sociedad divina que es la Iglesia y en el mundo que es por ella renovado.

El acento de la interpretación de Taylor cae sobre los puntos 5, 6 y 7, no en el sentido de restar importancia a los otros, sino como clave más precisa a la explicación de su pensamiento.

Basándose en ello es que Taylor interpreta el perdón, la justificación, la reconciliación, la comunión y la santificación, de tal modo que por una parte salvaguarde la acción soberana de gracia de Dios, y por la otra la integridad moral de la salvación; que si ésta es recibida tan sólo por la fe, es una fe que significa revestirse de Cristo, identificarse con El, lo cual sólo a su vez es posible porque El se identificó con nosotros y nuestro destino; de modo que en Cristo y únicamente en El podemos ofrecer a Dios lo que Dios exige de nosotros, y aceptar de Dios lo que Dios en El nos ofrece.

Sería prolongar en demasía este artículo elaborar más este pensamiento de Taylor. Su obra merece nuestro serio estudio para una mejor comprensión del Evangelio que creemos y que tanto nos da en nuestra vida.

*Carlos T. Gattinoni.*

UN LIBRO INQUIETANTE

JOSE L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.* Madrid, Revista de Occidente, 1952.

El otro día nos contaba un pastor evangélico de provincias que el practicante que fué a ponerle inyecciones no sólo se negó a cobrar, sino que añadió que consideraba un privilegio curar a un pastor "protestante". En cuanto al

tendero vecino, éste le dió la bienvenida, lo cual no sería meramente por tener un parroquiano más. Diariamente nos encontramos todos con personas católicas que nos miran con simpatía y no tienen a menos conversar con nosotros. No hace mucho que en estas mismas páginas decíamos cómo el pensar evangélico está entrando también en España, aunque sea solamente por las traducciones de ciertas obras de tipo filosófico o psicológico de autores extranjeros evangélicos.

Acabamos de leer un libro publicado apenas hace un año, que ha suscitado los más diversos comentarios: desde la crítica más agria hasta la alabanza bien temperada. Unos consideran la obra fracasada en la idea y todavía más en su exposición; otros, en cambio, saludan la nobleza y la franqueza con que el autor desarrolla el asunto. Este se enuncia en el título *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. No nos gusta la palabra protestantismo, a no ser que se emplee como término técnico frente o junto a la palabra *catolicismo*. El autor es, desde luego, católico-romano, José Luis L. Aranguren, y la obra ha aparecido con licencia eclesiástica en la editorial "Revista de Occidente". Como creyente católico, el autor no logra penetrar, realmente, en la esencia de nuestra fe evangélica. Y esto, no por falta de conocimientos; que los posee y bien profundos. Es por tener, sencillamente, otra mentalidad. Su horizonte es, sin embargo, amplio y su carácter noble, lo cual le lleva a una sinceridad y una alteza de miras que le coloca por encima de polémicas baratas y, ni qué decir tiene, le aleja de la insultante terminología tan usual al tratar el tema en cuestión. Habla de Lutero y de Calvino todo lo bien que puede hablar un católico, y comprende a ambos hasta donde alcanza su capacidad de comprensión, que es bastante grande y aguda. Igual le sucede al dedicar un capítulo especial a Soeren Kierkegaard, el danés. Pero también le sucede lo que a otros tantos: Relaciona a Kierkegaard, y con él el pensar luterano-evangélico, con el "existencialismo" actual. Por otro lado, rechaza, con razón, la tesis muy en boga de que si Kierkegaard hubiera vivido algunos años se habría convertido al catolicismo romano. Justamente, indica y enseña el libro de Aranguren que, en realidad, eso de las conversiones al catolicismo es cosa por demás problemática; primero, porque existe una forma de existencia netamente evangélica —él la denomina protestante— caracterizada por el estar delante de Dios y luchar por una fe inmediata, directa, en Dios; y, en segundo lugar, porque con cada convertido inteligente penetran en el campo católico-romano efluvios de tal mentalidad evangélica. Hablando de Unamuno, al que el autor dedica un extenso capítulo, lo presenta como representante del "protestantismo" de cuño español. Dice el autor: "No puede negarse originalidad y fuerza sugestiva al ensayo unamuniano de protestantización de España, ni lo espléndido —espléndido en el sentido de los *splendida vitia*— de este "luteranismo españolizado". Aquí, y no en los desmedrados intentos de la madrileña calle de la Beneficencia y sus similares, es donde hay un proyecto de genuina "Reforma castiza", de aquella Reforma española, indígena y propia" que, según la arbitraria opinión de Unamuno, "preludiaron nuestros místicos del siglo XVI" y "que fué ahogada en germen luego por la Inquisición" (págs. 201-202). Por supuesto, el autor conoce la teología evangélica actual de hombres como E.Brunner y K. Barth, y de este último dice que es "quizá el mayor teólogo cristiano de nuestro tiempo" (pág. 110). Si él conoce esta teología, aunque no siempre la conozca de primera mano, parece caer en contradicción al afirmar que "cuanto tendría que decir el protestantismo hoy *ya está dicho,* bien traspuesto al plano profano (¿qué otra cosa es, en una de sus más importantes

dimensiones, el "existencialismo"?), bien ... al orden católico" (pág. 212). Y es que Aranguren abriga un concepto poco exacto del cristianismo evangélico. Refiriéndose a Unamuno, manifiesta, por ejemplo: "Todo el temple protestante, toda la dialéctica vital del luteranismo, religión "sin tabla a que agarrarse", sin Iglesia, sin Eucaristía, sin Penitencia, sin cura de almas, religión de angustia y desesperación..." (pág. 203). Ha de decirse a esto: Primero, que el cristianismo evangélico o protestantismo no es ninguna religión, sino una forma cristiana de existencia, un empeño en oir y obedecer la Palabra de Dios, lo cual incluye a Cristo como —¡eso sí!— única "tabla de salvación", y la Iglesia como "comunión de los santos", y el arrepentimiento como condición imprescindible para el perdón de los pecados, y la cura de almas, bien practicada en la Iglesia Evangélica, aunque no exista en ella el confesionario. En cuanto a la paz al gozo y la esperanza del creyente cristiano evangélico, seguramente hay que serlo para conocerlo y saberlo.

Pese a esto, el libro de que hablamos, escrito en español, es inquietante como señal de una preocupación sincera acerca del catolicismo mundial y, especialmente, el que impera en España. Al mismo tiempo, es señal de que existen entre nosotros hombres inteligentes que, cual en otros países, no se encierran en su torre de marfil para desde ella herir y afrentar a los que pasan de camino o moran en torno del fácil bastión; hombres que no cierran los ojos a la realidad "protestante"... aunque, en el fondo, desconozcan todavía la "religiosidad" evangélica, la piedad profunda de aquellos que poseen y no quieren dejarse quitar la libertad con que Cristo nos ha hecho libres.

*M. G. M.*

(en "Carta circular a los evangélicos españoles").

# LIBROS TEOLOGICOS RECIENTES

Los siguientes libros, que aparecieron en los años 1953-1956, han sido adquiridos por la Biblioteca de la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires, por recomendación de profesores de la misma. Podrán ser prestados a los pastores de la Argentina, siempre que no estén en uso en la Facultad.

## B I B L I A

Friedrich Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
W. D. Chamberlain, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament.* N.Y., Macmillan.
J. B. Phillips, *The Young Church in Action* (Acts). N.Y., Macmillan.
*Rome and the Study of Scripture* (Papal enactments). Indiana, 1953.
F. C. Grant, *How to Read the Bible.* N.Y., Morehouse-Gorham.
Georgia Harkness, *Toward Understanding the Bible.* N.Y., Scribners.
R. F. Jenney, *Bible Primer.* N.Y., Harper.
H. G. G. Herklots, *How Our Bible Came to us.* N.Y., Oxford.
Erich Fascher, *Textgeschichte als hermeneutisches Problem.* Halle, Niemeyer.
John C. Trever, *Cradle of our Faith: The Holy Land.* Sangelo, U.S. Junior Chamber of Commerce.
André Parrot, *Golgotha et saint sépulcre.* París, Delachaux et Niestlé.
James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures.* Princeton U.P.
F. H. Wight, *Highlights of Archaeology in Bible Lands.* Chicago, Moody Press.
Leonard Woolley, *Dead Towns and Living Men.* London, Lutterworth.
Leonard Woolley, *Digging up the Past.* London, Benn.
Mary Ellen Chase, *Life and Language in the Old Testament.* N.Y., Norton.
C. C. Torrey, *The Chronicler's History of Israel.* New Haven, Yale U.P.
C. G. Young, *Answer to Job.* N.Y., Pastoral Psychology.
C. R. Erdman, *The Book of Isaiah.* Westwood, Revell.
E. J. Young, *Studies in Isaiah.* Grand Rapids, Eerdmans.
Sholem Asch, *The Prophet.* N.Y., Putnam's.
E. A. Leslie, *Jeremiah.* N.Y., Abingdon.
C. R. Erdman, *The Book of Jeremiah and Lamentations.* Westood, Revell.
N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations.* Chicago, Allenson.
Georg Fohrer, *Ezechiel.* Tübingen, Mohr.
Walther Zimmerli, *Ezechiel.*
E. W. Heaton, *The Book of Daniel.* London, S. C. M. Press.
E. J. Young, *The Messianic Prophecies of Daniel.* Grand Rapids, Eerdmans.
E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation.* London, Lutterworth.
John Wick Bowman, *Prophetic Realism and the Gospel*, Philadelphia, Westminster.
H. H. Rowley, *The Unity of the Bible.* Philadelphia, Westminster.
Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.* Chicago U.P.
Albert Gelin, *The Key Concepts of the Old Testament.* N.Y., Sheed & Ward.
Aage Bentzen, *King and Messiah.* London, Lutterworth.
Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel.* N.Y., Macmillan.
H. W. Robinson, *The Cross in the Old Testament.* Philadelphia, Westminster.

G. E. Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society.* London. S. C. M. Press.
S. W. Baron, *Judaism, Post-Biblical and Talmudic Period.* N.Y., Liberal Arts Press.
William Barclay, *A New Testament Wordbook.* London, S. C. M. Press.
Eduard Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens.* München, Kaiser.
H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord.* London, Mowbray.
W. E. Bundy, *Jesus and the First Three Gospels.* Cambridge, Harvard U.P.
Eduard Lohse *Mark's Witness to Jesus Christ.* N.Y., Association Press.
Henry J. Cadbury, *The Book of Acts in History.* N.Y., Harper.
A. M. Hunter, *The Epistle to the Romans.* London, S. C. M. Press.
William Neil. *The Epistle to the Hebrews.* London, S. C. M. Press.
John Wick Bowman, *The Drama of the Book of Revelation.* Philadelphia, Westminster.
Charles M. Laymon, *The Life and Teachings of Jesus.* N.Y. Abingdon.
Arthur Curtis, *The Vision and Mission of Jesus.* Edinburgh, Clark.
Harry Rimmer, *La magnificencia de Jesús.* B.A., Racciatti.
W. H. G. Thomas, *El cristianismo es Cristo.* México, C.U.P.
Karl Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht.* Tübingen. Mohr.

## PATRISTICA. AUTORES CRISTIANOS

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers.* Cambridge, Harvard U.P.
Jean Daniélou, *Origen.* N.Y., Sheed and Ward.
R. W. Battenhouse, *A Companion to the Study of St. Augustine.* N.Y., Oxford U.P.
Tertuliano, *Tratado de la paciencia y exhortación a los mártires.* B.A., Plantin.
E. P. Booth, *Martín Lutero, Roble de Sajonia.* B.A., "La Aurora".
Heinrich Fausel, *D. Martin Luther.* Stuttgart.
M. Lutero, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (ed. Schmitt). Tübingen, Niemeyer.
F. D. E. Schleiermacher, *Monólogos.* B.A., Aguilar.
S. Kierkegaard, *On Authority and Revelation.* Princeton U.P.
S. Kierkegaard, *Estética y ética en la formación de la personalidad.* B.A., Nova.

## BIOGRAFIA. HISTORIA GENERAL. HISTORIA DE LA IGLESIA

E. H. Robertson, *Paul Schneider.* London, S. C. M. Press.
Daniel Rops, *Los aventureros de Dios.* B.A., Emecé.
R. H. Bainton, *The Idea of History in the Ancient Near East.* New Haven, Yale U.P.
*The Cambridge Ancient History* (nueva impresión). Cambridge U.P.
Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel.* München, Beck.
J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite.* Roma, Pontificio Instituto Biblico.
H. M. Orlinsky, *Ancient Israel.* Ithaca, Cornell U. P.
J. V. L. Casserley, *The Bent World.* London, Oxford U.P.
W. R. Bowie, *The Story of the Church.* N.Y., Abingdon.
Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten u. zweiten Jahrhundert.* Gütersloh.
J. Lebreton, *La vida cristiana en el primer siglo de la iglesia.* B.A., Labor.
F. A. Norwood, *The Development of Modern Christianity since 1500.* N.Y., Abingdon.
S. H. Mellone, *Leaders of Early Christian Thought.* London, Lindsey.

G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*. London, S.P.C.K.
H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*. London, Mowbray.
Marion J. Bradshaw, *Baleful Legacy*. Oklahoma City, Modern Publishers.
Jacob Boehme, *The Confessions of Jacob Boehme*. N.Y., Harper.
Simone Weil, *Carta a una religiosa*. B.A., Sudamericana.
Alan Richardson, *Creeds in the Making*. London, S. C. M. Press.
Rufinus, *A Commentary on the Apostles' Creed*. London, Longmans.

## CATOLICISMO. PROTESTANTISMO. HISTORIA DENOMINACIONAL Y NACIONAL

B. L. Conway, *Buzón de Preguntas*. Madrid, Ed. Razón y Fe.
Martin Werner, *Der protestantische Weg des Glaubens*. Bern, Haupt.
L. E. Olofsson, *The Conception of the Inner Light in Robert Barclay's Theology*. Lund, Gleerup.
J. R. Weinlick, *Count Zinzendorf*. N.Y., Abingdon.
J. D. Hughey, *Religious Freedom in Spain*. Nashville, Broadman Press.
A. G. Chester, *Hugh Latimer*. Philadelphia, U. of Penn. Press.
C. S. Lewis, *Surprised by Joy*. New York, Harcourt, Brace & Co.
C. V. Wedgwood, *The King's Peace*, 1637-1641. N.Y., Macmillan.
H. G. Wood, *Belief and Unbelief since* 1850. Cambridge U.P.
R. W. Burtner and R. E. Chiles, *A Compend of Wesley's Theology*. N.Y., Abingdon.
Kermit Eby, *The God in You*. Chicago U.P.
Emmett McLoughlin, *People's Padre*. Boston, Beacon.
C. W. Kegley and R. W. Bretall, *Reinhold Niebuhr*. N.Y., Macmillan.
A. R. Wentz, *A Basic History of Lutheranism in America*. Philadelphia, Muhlenberg.
W. E. Garrison, *Christian Unity and Disciples of Christ*. St. Louis, Bethany.
F. S. Mead, *Handbook of Denominations in the U.S.* N.Y., Abingdon.
M. Cunninggim, *Freedom's Holy Light*. N.Y., Harper.
N. B. Harmon, *Understanding the Methodist Church*. Nashville, M. P. House.
E. D. Andrews, *The People called Shakers*. N.Y., Oxford U. P.
R. C. Edmeston, *The Protestant Youth Movement in Latin America*. B.A., Imprenta Metodista.
George Pendle, *Paraguay*. N.Y., Boadwater Press.
George Pendle, *Uruguay*. London, Royal Institute of International Affairs.
B. González Arrili, *Vida y milagros de Mister Morris*. B.A., "La Aurora".
Tibor Mende, *La India contemporánea*. México, F.C.E.
Bengt Sundkler, *Church of South India*. London, Lutterworth.
Albert Schweitzer, *Entre el agua y la selva virgen*. B.A., Hachette.
K. S. Latourette, *Challenge and Conformity*. N.Y., Harper.
D. A. McGavran, *The Bridges of God*. N.Y., Friendship Press.

## RELIGIONES. CIENCIAS. PSICOLOGIA. FILOSOFIA

E. A. Nida, *Customs and Cultures*. N.Y., Harper.
J. E. Skoglund, *"Para que tengan vida..."* B.A., "La Aurora".
P. H. Ashby, *The Conflict of Religions*. N.Y., Scribners.
D. T. Suzuki, *Studies in Zen*. N.Y., Philosophical Library.

F. G. Grant, *Hellenistic Religions.* N.Y., Liberal Arts Press.
R. S. Lee, *Psychology and Worship.* London, S.C. M. Press.
Ernest White, *Christian Life and the Unconscious.* N.Y. Harper.
Bertrand Russell, *Diccionario del hombre contemporáneo.* B. A., Rueda.
Karl Jaspers, *La fe filosófica.* B. A., Losada.
H. Frankfort y J. A. Wilson *El pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia.* México, F.C.E.
Rodolfo Mondolfo, La *comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.* B. A., Ed. Imán.
Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas.* B. A., Nova.
Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media.* México, F.C.E.
M. S. Friedman, *Martin Buber.* Chicago U.P.
Martín Heidegger, *Introducción a la metafísica.* B.A., Nova.
Karl Barth, *Hegel.* Delachaux et Niestlé.
Alfonso de Waehlens *Heidegger.* B. A., Losange.
Georg Simmel, *Intuición de la vida.* B.A., Nova.
Gabriel Marcel, *El hombre problemático.* B.A., Sudamericana.
Nicolás Berdiaev, *Libertad y esclavitud del hombre.* B. A., Emecé.
Hans Urs von Balthasar, *La esencia de la verdad.* B. A., Sudamericana.
Nicola Abbagnano, *Introducción al existencialsimo.* México, F.C.E.
Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas.* Madrid, Gredos.
Emile Caillet, *The Dawn of Personality.* Indianapolis, Bobbs-Merrill.
Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History.* N.Y., Scribners.
Martín Buber, *Eclipse de Dios.* B.A., Galatea Nueva Visión.
J. A. Monrant, *Readings in the Philosophy of Religion.* N.Y., Crowell.
José Todoli, *Filosofía de la religión.* Madrid, Gredos.

## TEOLOGIA SISTEMATICA

C. M. Jacobs, *¿Que es el cristianismo?* B.A., "La Aurora".
D. T. Niles, *Las herramientas del reino.* B.A., "La Aurora"
F. W. Dillistone et al., *Scripture and Tradition.* Greenwich, Seabury Press.
C. E. Raven, *Christianity and Science.* London, Lutterworth.
María Zambrano, *El hombre y lo divino.* México, F.C.E.
Georgia Harkness, *Foundations of Christian Knowledge.* N.Y., Abingdon.
J. H. Oldham, *Real Life is Meeting.* Greenwich, Seabury Press.
W. N. Pittenger, *Theology and Reality.* Greenwich, Seabury Press.
A. M. Henry, ed., *Introduction to Theology.* Chicago Fides Publishers.
Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.*
Jack Finnegan, *Begginnings in Theology.* N.Y., Association Press.
Stephen Neill, *Christian Faith Today.* Whitefriars Press.
H. F. Rall, *The God of our Faith.* N.Y., Abingdon.
Martín Buber, *Yo y Tú.* B.A., Galatea Nueva Visión.
Joseph Pascher, *Teología de la cruz.* B.A., Plantin.
John Baillie, *Regeneración y conversión.* B.A., "La Aurora".
H. S. Smith, *Changing Conceptions of Original Sin.* N.Y., Scribners.
Dietrich Bonhoeffer, *Temptation.* London, S. C. M. Press.
J. S. Bonnell, *Heaven and Hell.* N.Y., Abingdon.
C. S. Lewis, *El gran divorcio.* B.A., Lohlé.

## SOCIOLOGIA. PROBLEMAS SOCIALES

W. G. Cole, *Sex in Christianity and Psychoanalysis*. New York, Oxford U.P.
S. A. Lewis and John Gilmore, *Sex without Fear*. N.Y., Lear.
S. Rhadakrishnan, *Religión y Sociedad*. B.A., Sudamericana.
J. C. Bennett, *The Christian as Citizen*. London, Lutterworth.
Audino y Olmos Rodríguez, *El divorcio*. B.A., Bonari.
D. J. West, *The Other Man (homosexuality)*. N.Y., Morrow.
Richard Shaull, *Encounter with Revolution*. N.Y., Association Press.
Henry Dumery, *Las tres tentaciones del apostolado moderno*. Madrid, Fax.
*The Christian Case for Abstinence*. N.Y.. Association Press.
Ruth Fox and Peter Lyon, *Alcoholism, its Scope, Cause and Treatment. N.Y.*, Random.
Martín Buber. *Caminos de Utopía*. México, F.C.E.
Lord Percy. *The Heresy of Democracy*. London. Eyre and Spottiswoode.

## EDUCACION. EDUCACION RELIGIOSA

M. and W. Beecher, *Parents on the Run*. N.Y., Julian Press.
Helen Parkhurst, *Exploring the Child's World*. N.Y., Appleton.
M. A. Ribble, *The Personality of the Young Child*. N.Y.. Columbia U.P.
R. M. Wittenberg, *On Call for Youth*. N.Y., Association Press.
George W. Henry, *All the Sexes*. N.Y., Rinehart.
Smiley Blanton, *Love or Perish*. N.Y., Simon & Schuster.
V. E. Frankl, *Homo Patiens*. B.A., Plantin.
Barney Katz and L. P. Thorpe, *Understanding People in Distress*. N.Y., Ronald.
M. E. Bennett, *Guidance in Groups*. N.Y., McGraw Hill.
Iago Galdston, *Ministry and Medicine in Human Relations*. N.Y., International U.P.
C. R. Stinnette, *Anxiety and Faith*. Greenwich, Seabury Press.
Willibald Demel, *Pastoral Psychology in Practice*. N.Y., Kenedy.
Simon Doniger, *The Minister's Consultation Clinic*. Great Neck, Channel Press.
W. E. Hulme, *How to Start Counseling*. N.Y., Abingdon.
W. E. Oates, *Anxiety in Christian Experience*. Philadelphia, Westminster.
W. E. Oates, *The Bible in Pastoral Care*. Philadelphia, Westminster.
Graham A. Ikin, *New Concepts of Healing, Medical, Psychological and Religious*. N.Y., Association Press.
F. P. Corson, *The Christian Imprint*. N.Y., Abingdon.
A. V. Murray, *Education into Religion*. N.Y., Harper.
J. G. Schisler, *Christian Teaching in the Churches*. N.Y., Abingdon.
L. J. Sherrill, *The Gift of Power*. N.Y., Macmillan.
*A Guide for Curriculum in Christian Education*. Chicago, National Council.
Florence Nicles, *Jesús, el Maestro*. México, Editorial Jakez.
K. B. Haas, *Preparation and Use of Audio-visual Aids*. N.Y., Prentice.
Muriel Chalmers, *El buen pastor*. México, Ed Jakez.
B. W. Anderson, *The Unfolding Drama of the Bible*. N.Y., Association Press.
N. F. S. Ferré, *Christian Faith and Higher Education*. N.Y. Harper.

## LA IGLESIA Y SU OBRA. PREDICACION Y OBRA PASTORAL

William Robinson *The Biblical Doctrine of the Church.* St. Louis, Bethany.
Luis P. Bucafusco, *Laicos activos: Iglesia viva.* B.A., "La Aurora".
L. K. Frank, *Better Church Leadership.* N.Y. Association Press.
W. A. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin.* Nashville, Broadman.
R. C. Mortimer, *Western Canon Law.* Berkeley, U. of California Press.
Glenn McRae, *Teaching Christian Stewardship.* St. Louis, Bethany.
F. J. Leonhardt, *Ceci est mon corps.* Paris, Delachaux et Niestlé.
J. P. Brown, *More Children's Worship in the Church School.* N.Y., Harper.
Alice A. Bays, *Worship Services for Teen-agers.* N.Y., Association Press.
Dwight Steers, *Music for the Protestant Church Choir.* Richmond, John Knox Press.
P. Miguel Konz, *Preludios-interludios-postludios.* B.A., Ricordi.
Kenneth L. Parry, *Christian Hymns.* London, S. C. M. Press.
Arnoldo Canclini, *Una campaña con Billy Graham.* Rosario, "La Voz".
H. N. Hartt, *Toward a Theology of Evangelism.* N.Y., Abingdon.
R. L. Howe, *Man's Need and God's Action.* Greenwich, Seabury Press.
C. D. Kean, *The Christian Gospel and the Parish Church.* Greenwich, Seabury Press.
A. W. Blackwood, *La preparación de sermones bíblicos.* El Paso, Casa Bautista.
A. C. Craig, *Preaching in a Scientific Age.* N.Y., Scribners.
Ian Macpherson, *The Burden of the Lord.* N.Y., Abingdon.
A. W. Blackwood, *Biographical Preaching for Today.* N.Y., Abingdon.
R. J. McCracken, *The Making of the Sermon.* N.Y., Harper.
D. L. Moody, *Doscientas Anécdotas e ilustraciones.* Rosario, "La Voz".
Emil Brunner, *The Great Invitation and Other Sermons.* Philadelphia, Westminster
H. J. Kraus, *Alttestamentliche Predigten.*
H. A. Bosley, *Sermons on the Psalms.* N.Y., Harper.
Gerald Kennedy, *God's Good News.* N.Y., Harper.
L. D. Weatherhead, *Over his own Signature.* N.Y., Abingdon.
G. W. Barrett and J. V. L. Casserley, *Dialogue on Destiny.* Greenwich, Seabury.
H. E. Fosdick, *What is Vital in Religion.* N.Y., Harper.
D. E. Roberts, *The Grandeur and Misery of Man.* N.Y., Oxford U.P.
Paul Tillich, *The New Being.* N.Y., Scribners.
K. M. Yates, *Predicando de los libros proféticos.* El Paso, Casa Bautista.

## VIDA CRISTIANA Y DEVOCIONAL

Stephen Neill, *The Christian Character.* London, Lutterworth.
A. Pereira Alves, *A surco abierto.* México, Casa Unida.
Hannah Hurnard, *The Winged Life.* Nunn Co.
Chad Walsh, *Behold the Glory.* N.Y., Harper.
N. F. S. Ferré, *Making Religion Real.* N.Y., Harper.
Domingo Marrero, *Meditaciones de la pasión.* B.A., "La Aurora".
E. O. Harbin, *Games of Many Nations.* N.Y., Abingdon.

## MISCELANEA

W. M. Mosse, *A Theological German Vocabulary.* N.Y., Macmillan.
Romano Guardini, *El universo religioso de Dostoyevski.* B.A., Emecé.
T. F. Bjorn, *Papa's Wife.* N.Y., Rinehart.

René-Marill Albéres, *La rebelión de los escritores de hoy.* B.A., Emecé.
Jean Paul Sartre, *Teatro.* B.A., Losada.
Stefan Andres, *Utopía somos nosotros.* B.A., Criterio.
Alan Paton, *Demasiado tarde.* B.A., Kraft.
W. J. Entwistle y Eric Gillett, *Historia de la literatura inglesa de los orígenes a la actualidad.* México, F.C.E.
Arthur Miller, *Las brujas de Salem.* B.A., Muchnik.
R. M. Berry, *High is the Wall.* Philadelphia, Muhlenberg.

## NUESTROS AUTORES

DAVID WHITE, vice rector del Seminario Evangélico de Teología, de Matanzas, Cuba, pronunció el discurso que publicamos en un acto de homenaje a José Ortega y Gasset.

B. FOSTER STOCKWELL, es director de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires.

RUDOLF OBERMÜLLER, es profesor de Nuevo Testamento y de Historia de la Doctrina en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires.

VICTORIO SUBILIA, profesor de la Facultad de Teología Valdense, de Roma, pronunció el discurso que publicamos sobre "El libre examen", en el acto de apertura del 101º año lectivo de dicha Facultad, el 29 de octubre de 1955. Lo reproducimos de la revista *Protestantesimo,* publicada por dicha casa de estudios.

*Obras de interés permanente*

## LA AUTORIDAD DE LA BIBLIA EN EL DIA DE HOY

por varios

## BOSQUEJO DE DOGMATICA

por
KARL BARTH

## DIOS HA HABLADO

por
MANUEL GUTIÉRREZ-MARÍN

## FRAGMENTOS FILOSOFICOS

por
SOREN KIERKEGAARD

## INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

por
E. S. BRIGHTMAN

## PAGINAS SELECTAS

por
ALEJANDRO VINET

## EL PROTESTANTISMO

por
ANDRÉ N. BERTRAND

---

*Solicítelas en la librería evangélica de su país, o en la*

**EDITORIAL Y LIBRERIA "LA AURORA" S.R.L.**

**Corrientes 728** **Buenos Aires**





